GREGORIANUM

Commentarii de re theologica et philosophica
editi a professoribus Pontificiae Universitatis Gregorianae

VOL. II 1921 ANN. II

"GREGORIANUM"

COMMENTARII

DE RE THEOLOGICA ET PHILOSOPHICA

Anno II. - 1921

Volum. II.

1964

Culture et Civilisation
115 Avenue Gabriel Lebon
Bruxelles

Administration du Gregorianum
4 Piazza della Pilotta
Rome

A propos d'un livre récent de théologie historique[1]

Summarium. — Qua ratione tractanda, ea quae nunc dicitur *theologia historica*. Quid maxime in ea observandum.

Le livre si remarquable que nous présentons aux lecteurs du *Gregorianum*, à l'occasion de la quatrième édition qui vient de paraître « entièrement refondue », n'est que le premier volume d'un ouvrage dont il fait grandement désirer la continuation et l'achèvement. Il appartient à cette branche toute nouvelle de la théologie qu'on a nommée *théologie historique*, parce qu'elle a pour objet, d'étudier dans les documents, soit de l'Ecriture, soit de la Tradition, au seul point de vue de l'histoire, et d'après les méthodes qui lui sont propres, l'origine, le progrès et tout le développement du dogme chrétien. C'est donc une histoire du dogme que l'auteur a entrepris de nous donner, et bien qu'elle se spécialise autour du dogme particulier de la Trinité, elle n'en a pas moins une portée très générale, dépassant de beaucoup le cercle d'une simple monographie: portée qu'il nous a paru bon de faire ressortir, et autant qu'il nous sera possible, de mettre en lumière ici. Pour cela, nous ferons d'abord observer que dans la littérature religieuse de ce commencement de siècle, sous la rubrique « histoire du dogme », se classent les manières les plus diverses et les plus opposées. On les peut réduire à trois principales.

Il y a d'abord la manière de l'école moderniste, qui relève directement du protestantisme libéral, arrivé désormais au point

[1] Bibliothèque de théologie historique publiée sous la direction des professeurs de théologie à l'Institut catholique de Paris: *Les origines du dogme de la Trinité*, par Jules Lebreton, professeur d'histoire des origines chrétiennes à l'Institut catholique de Paris. Ouvrage couronné par l'Académie française. Quatrième édition entièrement refondue. Paris, Beauchesne, 1919.

où en toute rigueur de logique, conduisait le système de la Réforme. Car, une fois mise de côté la règle de la Tradition et du magistère vivant de l'Eglise, il n'y avait plus aucun moyen possible de démontrer la canonicité de l'Ecriture retenue par Luther comme unique règle de foi, et à tout esprit clairvoyant devait apparaître en fin des fins dans une aveuglante lumière, combien intenable est la position du protestant dont parle quelquepart le Cardinal Wiseman, qui, « après s'être procuré une bible anglaise im-
» primée par Thomas Basket ou tout autre *imprimeur de la très*
» *excellente majesté du Roi*, la prend entre ses mains avec la même
» confiance que s'il l'avait immédiatement reçue du Tout-puissant
» lui-même, comme Moïse reçut les tables de la Loi sur le mont
» Sinaï au milieu des tonnerres et des éclairs ». Aussi, le protestantisme savant était-il par la force des choses condamné à aboutir au nihilisme où nous le voyons arrivé aujourd'hui. L'Ecriture elle-même y est depuis longtemps vidée de tout contenu de vérité divine; ce n'est plus le *depositorium* unique de la révélation qu'avait proclamé Luther, mais le pur et simple recueil de certaines idées religieuses qui, nées du cerveau de l'homme, auraient évolué au cours des âges, pour se fondre ensuite dans le système qui s'est appelé la religion chrétienne. Désormais donc, table rase ayant été faite de toute révélation, la haute science protestante portera uniquement sur l'étude de cette évolution même, sans autre objectif que de montrer comment le christianisme ne serait que le résultat des métamorphoses successives de la pensée humaine, d'où il aurait fini par éclore, à peu près comme le hanneton du ver blanc, ou le papillon de la chenille. Or le modernisme s'est emparé de cette idée géniale comme d'un fonds à mettre en valeur; il en a fait sa chose; il y a pris tous les éléments de son histoire du dogme, qu'il construit en l'air, d'après l'invraisemblable « méthode historique » décrite et immortalisée par l'Encyclique *Pascendi*. Nous n'avons pas, du reste, à insister sur cette première manière que nous laisserons à l'appréciation du lecteur, après l'avoir renvoyé pour plus ample information, à l'Encyclique elle-même.

En voici maintenant une seconde, celle des modernisants. Ceux-ci n'en sont pas encore au radicalisme des précédents. Mais, s'ils ne renient formellement, ni la vérité de la révélation, ni la règle de

la foi catholique, ils oublient du moins, ou feignent d'oublier, que cette règle est faite pour qu'on s'en serve, pour qu'on la suive, pour qu'on l'ait constamment devant les yeux, partout où entre à quelque titre ou point de vue que ce soit, l'interprétation de la parole, écrite ou non écrite, de Dieu. Et de cet oubli est née la façon de « théologie historique » plus qu'étrange (c'est le moins qu'on puisse dire), qui leur est propre. Sous le prétexte qu'ils font de l'histoire, sous la fallacieuse raison que les critères de l'histoire ne sont pas ceux de la théologie dogmatique, et surtout, sous la pression du cauchemar qui les obsède, qu'on ne fait figure de savant qu'à la condition d'afficher hautement une pleine indépendance du magistère ecclésiastique, ils auront grand soin de mettre une cloison étanche entre leur foi religieuse et leurs recherches soi-disant scientifiques. Et les voilà lancés à la dérive dans ce *mare magnum* des Ecritures et des monuments de la Tradition, sans autre boussole que leur sens privé, sans autre principe arrêté que celui du libre examen proclamé par la Réforme. Et si encore, ce prétendu libre examen n'était pas plutôt chez eux un « examen enchaîné », enchaîné à la mentalité de ceux à qui ils ont fait leur emprunt, et n'évoluait pas constamment au plus profond de l'ornière qu'elle a creusée! C'est que, il ne dépendait pas d'eux, de ne pas subir en tout et pour tout l'influence de l'école sur les bancs de laquelle ils se sont assis. Nourris de la lecture assidue des auteurs protestants qu'ils considèrent comme les maitres de la critique et les rois de l'exégèse, il leur sera bientôt impossible de voir autrement que par leurs yeux, de juger selon d'autres critères que ceux que la science indépendante et autonome a fixés. Tel, par exemple, qui entreprendra l'histoire du dogme de l'Eucharistie, ne saura plus reconnaître dans les textes si clairs de l'Evangile l'expression nette, formelle, catégorique, de notre croyance. Figure ou réalité? Sens propre ou sens métaphorique? C'est ce qu'il est impossible de décider. En suite de quoi, on nous mettra en présence de deux écoles opposées, l'une symboliste avec saint Augustin pour chef, l'autre réaliste avec saint Ambroise en tête, jusqu'à ce qu'enfin Paschase Radbert, puis, deux ou trois siècles après lui, Lanfranc, Guitmond, Alger, fassent prévaloir la seconde sur la première, qui succombe en la personne de Bérenger. Tel autre nous décrira les

origines et les vicissitudes du dogme de la rédemption. Nulle trace dans l'ancien testament, ou tout au plus, quelques « amorces providentielles »; à peine un germe dans l'Evangile, maigre fond du dépôt que les apôtres devront « enrichir de leurs propres méditations ». Et cependant, même après cet apport des méditations des apôtres, ce ne sera encore que vague et complète imprécision: témoin, la plupart des Pères des dix premiers siècles, qui auraient entendu la rédemption, ni plus ni moins dans le sens d'une rançon dûment payée à Satan, en échange du genre humain qu'il tenait prisonnier, et qui autrement n'aurait pu sans injustice être soustrait à son domaine. C'était, il faut bien l'avouer, une conception quelque peu enfantine, pour ne rien dire de plus. Aussi, sera ce avec un véritable soulagement que l'on verra poindre l'époque où le dogme, « jusque là amorphe », allait recevoir « sa forme systématique ». Cette époque arrivait enfin avec saint Anselme, à qui revient l'honneur d'avoir fixé les contours définitifs de notre croyance, en découvrant que « seuls Dieu et l'homme étaient en cause dans la théologie de la rédemption », et non plus le démon dont les Pères antérieurs avaient fait valoir les droits, nous disons les droits, à une juste compensation. Encore faut-il observer qu'une si raisonnable rectification n'alla pas sans quelque peine, car peu s'en fallut que l'influence d'Abélard ne compromît ce dernier développement. Toutefois, grâce à Dieu, « le système de la satisfaction triomphait définitivement »; il devenait inséparable de la foi catholique au dogme de la rédemption, et nous n'aurons plus qu'à féliciter les chrétiens du douzième siècle, qui commencèrent à savoir que Jésus-Christ était mort, non pour compenser Satan de la perte de son bien, mais pour satisfaire à Dieu pour leurs péchés.

Voilà un petit aperçu de la théologie historique modernisante, et peut-être trouvera-t-on que théologie et histoire y sont maltraitées à l'égal l'une de l'autre; que cette théologie là en mériterait le nom plutôt par antiphrase, que cette histoire là ressemblerait terriblement aux histoires de ceux qui *nous en content*. En tout cas, ce qui est sûr, c'est que toutes les règles de la foi catholique y sombrent dans un même naufrage. L'Ecriture y est livrée au plus complet arbitraire de l'interprétation privée. Il n'y a plus dans la Tradition aucun élément divin qui la maintienne constamment dans le

sens de la révélation originelle; les Pères se succèdent les uns aux autres comme dans une école philosophique quelconque, où chacun apporte son propre sens et ses propres inventions. Par suite, les explications claires des Pères postérieurs ne seront jamais une norme pour entendre ou réduire à leur juste valeur, les expressions plus obscures et quelquefois fautives de leurs prédécesseurs. On abusera des figures et des métaphores qu'ils ont employées, pour en faire autant de théories flottantes, ou de systèmes dont la pauvreté n'a d'égale que l'excentricité; bref, on évoluera constamment à travers un incroyable pêle-mêle de textes où l'un dit oui, l'autre non, l'un blanc, l'autre noir, l'un recule, l'autre avance, et finit par donner le coup de coude qui détermine la direction nouvelle et définitive; définitive, dis-je, sauf, bien entendu, les surprises que pourrait encore réserver l'avenir. Qui ne voit que l'histoire du dogme ainsi manipulée va directement à la ruine de la foi, et que, si la première manière, celle des modernistes déclarés, avait la négation du dogme révélé en tant que révélé, à son point de départ, celle-ci la trouve, qu'ils le veuillent ou ne le veuillent pas, à son point d'arrivée?

Mais, avec l'auteur du beau livre que nous présentons au lecteur, nous entrons dans une bien autre voie, et tandis qu'à la lecture des précédents on était étouffé et comme asphyxié par la lourde et déprimante atmosphère du rationalisme protestant, avec lui on respirera constamment l'air le plus pur de l'orthodoxie catholique. Constamment il nous acheminera vers la vérité de Dieu, la vérité de cette révélation dont le dépôt a été confié à l'Eglise; partout il en fera ressortir par des arguments nouveaux et des aperçus d'une saisissante beauté, l'origine surhumaine, la merveilleuse économie, la ferme et solide crédibilité. Ce sera son honneur d'avoir montré avec une science et une maîtrise que nul ne songera à contester, comment ce genre récent de théologie historique, qui s'annonçait comme un instrument de démolition et de ruine, peut en réalité devenir la mine féconde de l'une des plus brillantes parties de l'apologétique chrétienne.

Dans ce premier volume qui est consacré aux seules *origines*, et s'arrête par conséquent à l'époque où a été clos le canon des Ecritures, c'est à dire, à la fin de l'âge apostolique, l'auteur s'est

appliqué à démontrer l'entière indépendance du dogme chrétien des systèmes religieux ou philosophiques tant anciens que contemporains, et à mettre en pleine lumière cette miraculeuse transcendance qui est un signe si éclatant de sa provenance divine. Il le fait de deux manières: premièrement par voie de comparaison, secondement par voie de simple exposition du fait de l'apparition de Jésus et de l'établissement de l'évangile.

Par voie de comparaison d'abord, et pour cela il commence par l'étude préliminaire des mythologies païennes et des spéculations helléniques sur le logos et sur l'esprit, où la libre pensée, se prévalant d'apparences de pure superficie, a voulu voir la source de notre dogme, du moins dans plusieurs de ses éléments essentiels. La confrontation sera facile ensuite; plus aisée encore la constatation des différences profondes, radicales, irréductibles, séparant toutes ces spéculations humaines du dogme chrétien, qui alors aussi, en vertu du contraste même, se relèvera à nos propres yeux dans sa véritable et transcendante hauteur. Car, « il nous est » aujourd'hui devenu si familier, il a si longtemps et si puissam- » ment dominé notre philosophie, que nous avons peine à saisir » ce qu'il a de surhumain. Pour nous en rendre l'impression, il faut » nous arracher un instant à ce milieu chrétien où nous vivons, » et nous mêler aux foules juives ou païennes qu'ont évangélisées » les premiers apôtres. Là, sans nous préoccuper d'abord des dog- » mes nouveaux qui vont y surgir, nous écouterons ce qu'on dit » autour de nous, et à travers les humbles légendes et les spécu- » lations ambitieuses, nous chercherons à atteindre les croyances » religieuses telles que les disciples de Jésus les rencontrèrent. » Quand nous parviendra alors la voix de ces nouveaux prédica- » teurs, elle retrouvera pour nous quelque chose de cet accent qui » saisit ses premiers auditeurs ». En un mot, la doctrine qu'ils apportaient nous apparaîtra avec ce caractère absolument unique que l'habitude nous empêchait de voir, en même temps que nous auront été fournis les éléments de l'enquête comparative, dont l'auteur nous donne en abrégé les principaux résultats à la fin de sa première partie (p. 236-239), et encore dans la conclusion générale qui termine tout le volume (p. 497-502).

A ce premier argument s'en ajoute un second, qui se tire, celui-là, du simple narré de l'apparition de Jésus et de l'établissement de son évangile. Et quelle nouvelle lumière va s'en dégager! L'auteur nous met dès l'abord en présence d'un fait qui s'impose à l'historien. C'est que les épitres de saint Paul, ces épitres, selon l'expression de Bossuet, si vives, si originales, si fort du temps, des affaires et des mouvements qui étaient alors, dont on ne peut par conséquent nier l'authenticité, ni récuser le témoignage: ces épitres, dis-je, attestent au sein des églises chrétiennes, moins de vingt cinq ans après la mort du Christ, une foi déjà très définie et très consciente, que l'apôtre ne prêche pas comme une nouveauté, mais qu'il rappelle comme une doctrine déjà traditionnelle. Et aussitôt vient la question: d'où est née cette doctrine? quelle autorité a pu l'imposer si rapidement à des Juifs restés si attachés à leurs croyances héréditaires? Il n'y a qu'une réponse. Car, toutes les autres hypothèses se heurtant à des impossibilités flagrantes, il faut de toute nécessité reconnaître en Jésus, l'initiateur, l'auteur, le révélateur du dogme chrétien, et, (ce qu'il importe de remarquer par dessus tout) le révélateur qui en même temps en était l'objet; nous disons donc, révélateur et objet tout ensemble. C'est lui en effet, qui, dans ce dogme tel que nous le présentent les écrits que moins d'un quart de siècle sépare de sa mort, est le point central, le point lumineux vers lequel tout converge, et auquel tout se ramène. Et que témoignent autre chose les épitres de saint Paul? C'était vers lui que l'histoire juive tendait, c'était lui que figuraient les grands hommes et les grands événements d'Israël, c'était lui que les prophètes prédisaient; le monde entier n'a de salut qu'en lui, et n'est que par lui réconcilié avec Dieu; c'est sa mort qui tue le péché, c'est sa résurrection qui justifie les élus; c'est lui qui jugera tous les hommes, et c'est son retour, sa parousie glorieuse que l'univers entier attend. C'est aussi en lui que le Père céleste est manifesté; c'est lui qui, dans l'unité du Père, a envoyé l'Esprit divin, dont la personnalité distincte ne se saisit qu'en la mesurant pour ainsi dire, d'après l'analogie de cette autre personne divine apparue aux hommes dans le Christ. Et ainsi de suite, d'un bout à l'autre de cette étonnante doctrine, dont toutes les parties se relient à Jésus comme

les rayons de la circonférence au centre. De telle sorte que, si Jésus fut le révélateur de la nouvelle religion qui allait s'imposer au monde, il ne le fut que par la révélation qu'il fit de lui-même, de sa qualité de Fils de Dieu, de sa mission, de son pouvoir, de son autorité, en un mot, de sa propre personne, pendant les quelques jours qu'il a habité parmi nous: fait vraiment déconcertant pour la raison, que l'auteur nous montrera défiant toute comparaison, même lointaine, et attestant, dans sa prodigieuse transcendance, une origine qui, sûrement, n'est pas dans les matériaux d'emprunt et les constructions successives où se réfugie en désespoir de cause, la critique rationaliste de toute couleur, nuance, ou catégorie.

Tout cela est développé à partir du livre troisième, avec une érudition, une possession de l'histoire tant profane que sacrée, une connaissance des documents originaux, à laquelle nous avait déjà habitués la première partie de l'ouvrage, et que nous ne croirons pas surfaire en disant qu'on ne la rencontrera pas facilement ailleurs. Du reste, pour cette appréciation, nous nous en rapportons d'avance, et avec confiance, au jugement du lecteur. Qu'il nous suffise d'ajouter que ce n'est pas seulement la science qui trouvera ici son profit, mais encore ce qu'on n'a pas coutume de chercher dans ce genre de travaux, je veux dire la piété. A signaler entre autres, les chapitres où est racontée l'histoire de la prédication de Notre Seigneur, autrement dit, de la révélation progressive du Fils de Dieu (p. 250-315). Car la figure du divin Maître ressort de cette exposition, si belle, si attachante, si divine et si humaine en même temps, que l'âme s'ouvre d'elle-même au sentiment qu'exprimait l'apôtre quand il écrivait: *in fide vivo Filii Dei qui dilexit me*. C'est la partie qu'on sent que l'auteur a traitée avec le plus d'amour. Aussi, afin de la mettre à la portée de tous ceux qui aspirent à mieux connaître leur Père céleste et son Christ, l'a-t-il refondue dans un petit livre à part, débarrassé de tout appareil technique, où l'on trouvera la moelle spirituelle du grand ouvrage dont il est comme l'appendice. Ce délicieux petit livre a pour titre: *Le Dieu vivant, la révélation de la sainte Trinité dans le nouveau Testament* (Paris, Beauchesne, 1919). Il nous semble qu'on ne le lira pas, sans que s'allume une nouvelle flamme d'a-

mour envers Notre Seigneur. Tout y serait à relever, de la première page à la dernière; nous nous contenterons donc de signaler très particulièrement le chapitre final où est saisie dans son ensemble la révélation du Fils de Dieu.

Une dernière observation enfin pour terminer. L'auteur, dans tout le cours de cette longue étude, est resté constamment sur le terrain de la pure science historique; il en a appliqué les règles et les critères avec une maîtrise et une probité que tout son livre accuse, et à laquelle, répétons le encore une fois, nul ne se refusera à rendre hommage. Ce qui cependant ne l'a pas empêché de tenir les yeux constamment fixés sur la règle de la foi catholique, selon qu'il s'en était expliqué dès l'avant-propos, où il écrivait: « Pour y parvenir (à mieux comprendre les faits et les textes), » nous avons attaché une importance souveraine à l'enseignement » de l'Eglise, non seulement nous soumettant à ses décisions qui » s'imposent à tout catholique, mais nous inspirant de ses directions et de son esprit; nous estimions, en effet, que la chaîne » vive de notre tradition nous reliait plus étroitement encore et » plus sûrement au passé que les commentaires des exégètes et les » dissertations des historiens ». C'est qu'il en est ici, de cette règle suprême du magistère de l'Eglise, comme de la boussole des navigateurs, qui bien loin de se substituer aux règles de l'art nautique, ou de les contredire, ou de les modifier, ou d'en gêner en quelque manière que ce soit le maniement, ne fait au contraire qu'en assurer la juste application. Ne disons donc pas que nous faisons de l'histoire, et que l'histoire a des règles, des procédés, des méthodes qui lui sont propres. Oui sans doute elle les a; mais ces règles, ces procédés, ces méthodes, nous pouvons, ou les méconnaître, ou ne les connaître qu'imparfaitement, ou surtout les appliquer à tort et à travers; ce qui fait que là où il s'agit de l'histoire de la révélation divine, la règle vivante de notre Tradition nous sera le sûr moyen d'orientation, qui nous aidera à en trouver le juste et légitime fonctionnement, qui nous empêchera de transformer l'histoire en *des histoires*, et nous préservera des écarts aussi antihistoriques qu'antithéologiques dont il a été donné plus haut quelques exemples. Ne disons pas non plus que nous faisons de la science, et que la science est libre, qu'elle ne connaît au-

cun joug. A cela je répondrai avec saint Augustin, qu'il y a joug et joug, fardeau et fardeau: « Autre, dit-il, est le fardeau qui opprime » et qui pèse, autre le fardeau qui soulève; il y a un fardeau qui a » de la lourdeur, et un autre qui a des ailes. Quand vous coupez » les ailes à un oiseau, vous lui enlevez en quelque sorte son far- » deau, et plus vous le lui aurez enlevé, plus aussi il restera gisant » à terre. Vous l'avez voulu exonérer, et il gît; il ne vole pas, » parceque vous lui avez ôté son fardeau; revienne le fardeau, il » recommencera à voler. Tel est le fardeau de Jésus-Christ ». Tel aussi, ajouterai-je, est le fardeau, le joug qui s'impose à qui veut faire œuvre de véritable *théologie historique*. Car, quiconque se lance dans ce champ immense de l'histoire de la révélation sans le joug ailé de l'infaillible magistère, *columna et firmamentum veritatis*, celui-là ne marche qu'avec des pieds de plomb, pour s'enfoncer toujours de plus en plus dans le bourbier du naturalisme. L'autre au contraire, muni de son fardeau, s'élèvera sans peine vers les hautes régions de la vérité, et nous y transportera avec lui. C'est la manière de notre auteur, et c'est la bonne. *Alia sarcina premit et aggravat te, Christi autem sarcina sublevat te. Alia sarcina pondus habet, Christi sarcina pennas habet. Nam et avi si pennas detrahas, quasi onus tollis, et quo magis abstulisti, eo magis in terra remanebit. Quam exonerare voluisti, jacet; non volat quia tulisti onus: redeat onus, et volat.* (August., Enarr. in Psalmum 59, n. 8)

Louis Billot S. I.

La sfera di attività della carità

Summarium. — Supponimus id quod iam alibi probatum est, nempe perfectionem christianae vitae consistere in « caritatis activitate », scilicet in caritate quae frequenter exiit in actus. Quaeritur nunc quinam sint isti actus, per quos caritas dicitur et est activa. 1) Certe sunt actus eliciti caritatis. — 2) Certe pariter sunt actus imperati, imperio actuali, qui quidem in duabus speciebus inveniuntur in genere morum, nempe virtutis imperatae et virtutis imperantis, hoc est caritatis. — 3) Quoad actus imperatos imperio virtuali, haec statuuntur: *a*) supponunt semper actum caritatis imperantis; *b*) debent cum illo connexionem aliquam habere; *c*) nihil refert utrum breve vel longum fuerit interstitium temporis inter actum imperantem et actus imperatos; *d*) ideoque in quolibet actu caritatis, quo homo se et sua omnia refert in Deum ut in finem ultimum habetur imperium virtuale; *e*) cuius influxus in actus imperatos sufficiens est ad hoc quod dici possit hos actus pertinere ad caritatem, immo esse actus caritatis in actu exercito: *f*) sed ulterius ex doctrina S. Thomae deduci potest hos actus esse actus caritatis pressiori aliquo sensu, ob imperium virtuale; *g*) ideoque omnes actus virtuosi iustorum, etsi non sint actus a caritate vel eliciti, vel imperati imperio actuali, sunt actus caritatis; proindeque ad activitatem caritatis adscribi debent, et pertinent ad perfectionem christianae vitae.

Abbiamo, in un nostro precedente articolo[1], definita la perfezione cristiana « l'attività della carità », la carità abituale, cioè che prorompe in frequenti atti. Ma quali sono questi atti di carità, il cui complesso costituirà la perfezione? o, in altri termini, qual'è la sfera di attività nella quale la carità deve di fatto esercitarsi per potersi chiamare perfetta?

Avevamo già promessa la risposta a questa questione[2]; tentiamola ora, procedendo gradatamente.

[1] « Gregorianum », a. I (1920), vol. I, p. 41: *La perfezione della vita cristiana secondo S. Tommaso.*

[2] *Loc. cit.*, p. 64.

Gli atti della carità, come di qualunque altra virtù, sono *eliciti* od *imperati*: « Hoc interest inter *elicere* et *imperare*, quod habitus vel potentia *elicit* illum actum quem producit circa obiectum nullo mediante; sed *imperat* actum qui producitur mediante potentia vel habitu inferiori circa obiectum illius potentiae »[1]. Gli atti *eliciti* della carità sono adunque gli atti prodotti dall'abito infuso della carità. « L'amour sacré, dice S. Francesco di Sales, a ses actions propres, issues et procedees de luy mesme... actions proprement et immediatement issues de la dilection... issues proprement et extraitz d'elle mesme »[2]. Questi atti sono in primo luogo gli atti di amor di Dio: « habet autem (caritas) specialem actum quem elicit, diligere Deum »[3]. Il loro oggetto lo diciamo primario o di attribuzione, ed è Dio, fine assolutamente ultimo, non solo *cuius gratia*, ma anche *cui*. In secondo luogo però sono atti eliciti della carità quelli che risguardano il suo oggetto secondario, cioè gli atti d'amore di se stessi e del prossimo, nei quali Dio è fine *cuius gratia*, cioè il principale movente dell'amore, e l'uomo è il fine *cui*, cioè il soggetto al quale vogliamo il sommo bene che è Dio, da raggiungersi nella vita presente colla grazia, nella futura colla gloria.

Gli atti eliciti della carità sono i principali suoi atti; anzi, quando diciamo « atto di carità », senz'altro intendiamo l'atto elicito: « Caritas simpliciter pronuntiata actum elicitum, non vero imperatum, designat »[4]. Tale è anche il linguaggio dei nostri catechismi, che ci propongono le formole dell'atto di carità. È evidente che questi atti spettano alla perfezione cristiana, quale l'abbiamo definita.

* * *

Oltre gli atti eliciti però la carità ha gli atti *imperati*, che cioè essa non produce da sè, ma per mezzo delle altre virtù teologali e delle virtù morali. « Omnis virtus vel potentia superior dicitur movere *per imperium* inferiorem... sicut aedificativa im-

[1] III. D. 27 q. 2 a. 4 q. 3.

[2] *Traitté de l'amour de Dieu* (Annecy, 1904), l. XI, c. IV, p. 247.

[3] III. D. 27 q. 2 a. 4 q. 2 ad 2.

[4] Wirceburgenses, *De Virtutibus*, n. 309.

perat coementariae »[1], « sicut militaris imperat equestri »[2]. S. Tommaso veramente suppone sempre che la virtù imperante sia superiore e l'imperata sia inferiore. Però può darsi il caso che una virtù inferiore imperi ad una superiore: « actus perfectior potest a minus perfecto imperari »[3]. La speranza, p. es., può imperar alla carità, quando per raggiungere il fine della nostra eterna salute, che è l'oggetto della speranza, scegliamo quale mezzo l'amore di Dio. La penitenza impera alla carità la contrizione perfetta, e la dirige al suo fine. S. Francesco di Sales contempla il caso dell'impero dato dall'ubbidienza alla carità, quando si fa l'atto di amore di Dio per ubbidire alla legge. Però, osserva graziosamente il S. Dottore, in questo caso non è l'ubbidienza che nobilita la carità, ma la carità che nobilita l'ubbidienza: « Car, encor bien que l'amour soit commandé, et qu'en aymant nous prattiquions l'obeissance, si est ce neanmoins que l'amour ne tire pas sa perfection de l'obeissance, ains de la bonté de celuy qu'il ayme, d'autant que l'amour n'est pas excellent parce qu'il est obeissant, mais parce qu'il ayme un bien excellent. Certes, en aymant nous obeissons comme en obeissant nous aymons: mais si cette obeissance est si excellemment aymable, c'est parce qu'elle tend a l'excellence de l'amour, et sa perfection depend non de ce qu'en aymant nous obeissons, mais de ce qu'en obeissant nous aymons »[4].

Comunque, l'impero può essere *attuale* o *virtuale:* attuale se è *actu* elicito, ed *actu* influisce sull'atto imperato; virtuale se è stato espresso in precedenza, ma continua ad influire negli atti susseguenti per una virtù che non si è distrutta.

* * *

Poco c'è da dire sugli atti imperati dalla carità con un *impero attuale.* In realtà, in questo caso, abbiamo due atti: l'atto elicito di carità che impera, e l'atto virtuoso prodotto dalla virtù che quell'impero ha ricevuto. Sono due atti però che sono tra di loro

[1] *De Caritate,* a. 3.
[2] 2, 2 q. 23 a. 4 ad 2. Cfr. III. D. 27 q. 2 a. 4 q. 3.
[3] SUAREZ, *De Gratia,* l. XII, c. XI, n. 16.
[4] *Op. cit.,* l. XI, c. IX, p. 269.

come forma e materia, e quindi costituiscono un solo atto morale: « Ex imperio et actu imperato constituitur unus actus moralis: ubi idquod ex parte actus imperantis se tenet, habet se ut forma, actus vero imperatus specificative sumptus habet se sicut materia. Nam quemadmodum — in genere rerum naturalium (verba sunt S. D., 1, 2 q. 17 a. 4) aliquot totum componitur ex materia et forma ut homo ex anima et corpore, qui est unum ens naturale, licet habeat multitudinem partium —: ita etiam in actibus humanis, actus inferioris potentiae materialiter se habet ad actum superioris »[1]. Quest'unico atto morale ha però due forme, una intrinseca, la propria; l'altra estrinseca, quella dell'atto imperante; e quindi si trova in due specie diverse *in genere morum:* « Nihil prohibet unum actum a diversis habitibus informari, et secundum hoc *ad diversas species* reduci, ordine quodam »[2]. Vale per gli atti imperati interni quello che vale per gli atti imperati esterni. Se l'oggetto dell'atto esterno di per sè non è ordinato al fine della volontà, ma solo *per accidens,* come ad esempio il rubare il denaro altrui che per sè non è ordinato alla fornicazione, ma lo può essere *per accidens,* allora l'oggetto non determina il fine, e il fine non determina l'oggetto: e così si ha un atto morale che è in due specie distinte. Chi ruba per fornicare, pone un atto che ha doppia malizia, quella del furto, e quella della fornicazione. A pari, chi ubbidisce per amore di Dio, fa un atto che ha doppia lode, quella dell'ubbidienza, e quella della carità: « Quando obiectum (exterioris actus) non est per se ordinatum ad finem (voluntatis, sicut accipere rem alienam per accidens ordinatur ad dandum eleemosynam) differentia specifica quae est ex obiecto non est per se determinativa eius quae est ex fine, nec e converso. Unde una istarum specierum non est sub alia: sed tunc actus moralis est *sub duabus speciebus* quasi disparatis. Unde dicimus quod ille qui furatur ut moechetur, committit duas malitias in uno actu »[3].

Certamente l'atto imperato dalla carità ha anche maggior merito: « Actus inferioris virtutis est melior et magis meritorius ex

[1] SALMATICENSES, tr. XI, disp. VI, dub. IV, § 1, n. 70. Cfr. S. TH., *De Veritate,* q. 14 a. 5; *De malo,* q. 2 a. 2 ad 11.

[2] 2, 2 q. 4 a. 3.

[3] 1, 2 q. 18 a. 7.

hoc quod imperatur a superiori virtute, cuius actus fit per imperium: sicut actus fidei vel spei melior est, si imperetur a caritate. Et ideo opera aliorum virtutum moralium sunt meliora et magis meritoria, si fiant ex voto; quia sic iam pertinent ad divinum cultum, quasi quaedam Dei sacrificia »[1]. L'atto buono del giusto infatti è tanto migliore e tanto più meritorio, quanto più si verificano le condizioni del merito; quanto più cioè l'atto è volontario, eccellente il suo oggetto, e sopratutto quanto è maggiore l'informazione per parte della carità, vale a dire il suo influsso sull'atto[2]. Ora nell'atto attualmente imperato l'influsso della carità è massimo.

Un altro considerevole vantaggio dell'impero di carità è che renderà gli atti virtuosi più facili e soavi. « Nulla virtus habet tantam inclinationem ad suum actum sicut caritas, nec aliqua ita delectabiliter operatur », osserva S. Tommaso[3], poichè ogni inclinazione è amore alla cosa verso la quale noi ci incliniamo, siccome diletto non v'è se non che in una cosa che s'ama; quindi nella carità, che è lo stesso amore abituale, vi deve essere la massima inclinazione all'atto amoroso, ed in esso il massimo diletto. « Virtutes caeterae sunt sicut inclinatae ad suos actus, commenta il card. Gaetano, caritas autem est ipsa inclinatio in suum actum, et ideo caritati primo, reliquis per se secundo convenit inclinari in suos actus »[4]. Ma quando la carità impera alle altre virtù, comunica loro le sue prerogative: i loro atti, essendo insieme atti di carità, saranno più facili e dilettevoli.

Ecco perchè i maestri di spirito suggeriscono con tanta insistenza di premettere ad ogni azione l'ordinazione attuale a Dio, senza pretendere però una attuazione in lui che è impossibile agli abitatori della terra, ed è solo felice condizione dei beati al cielo: « Quód ordinatio *actualis sit actu* coniuncta cuilibet actioni nostrae...

[1] 2, 2 q. 88 a. 6.

[2] Card. Ludov. Billot, *De Gratia* (Prato, 1912), th. XX, § 3, p. 270. Se poi il merito sia *doppio*, cioè quello dell'atto imperante, e quello dell'atto imperato, disputano i teologi: il Suarez afferma (*De Gratia*, l. XII, c. XI), i Wirceburgensi negano (*De Virtutibus theologicis*, n. 310, 1).

[3] 2, 2 q. 23 a. 2.

[4] In art. cit.

potest intelligi dupliciter, vel distributive vel collective. Si distributive, sic est sensus: quamcumque actionem facitis, *melius est* si eam actu in Deum ordinetis, et sic est *consilium*. Si autem sumatur collective, sic est sensus: omnia opera vestra ita faciatis, quod nullum eorum sit, quin actu in Deum ordinetis, et hoc nec praeceptum nec consilium est, sed finis praecepti, ad quod per impletionem praecepti pervenitur; sic enim Sancti in patria actus suos in Deum referunt »[1].

Nel caso dell'impero attuale è facile riconoscere « l'attività della carità », e quindi intendere come gli atti così imperati spettano alla perfezione.

* * *

Passiamo piuttosto all'*impero virtuale* della carità.

So bene che molti teologi in questo punto dissentono da S. Tommaso. Ma, lasciando da parte le altre sentenze, per quanto fondate, ora io mi propongo solo di illustrare quella dell'Angelico. Prendo le mosse dalla nozione ch'egli ci dà di impero virtuale della carità; ma qui ora mi accontento di proporla, perchè dovrò studiarla più a lungo poi. Egli dunque per impero virtuale della carità intende l'ordinazione che la carità fa di tutte le altre virtù al suo proprio fine con un atto non posto al momento in cui esse operano (sarebbe impero attuale), ma precedentemente, e che continua ad influire per qualche suo effetto permanente. Quindi tre punti da dichiarare: 1) ci vuole un atto di carità; 2) quando quest'atto deve essere posto; 3) quale influenza esso ha sugli atti delle altre virtù.

E primo, ci vuole un *atto di carità* perchè ci sia impero di carità. La sola presenza dell'abito di carità non è impero. « *Actus* caritatis, *per quem* omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem »[2], cioè alla fruizione del divino bene, che è appunto il fine della carità. « Actus omnium aliarum virtutum (ordinantur) ad *actum* caritatis, inquantum (*l'atto di carità*) omnes imperat »[3].

[1] II. D. 40 q. 1 a. 5 ad 7.
[2] 1, 2 q. 114 a. 4.
[3] III. D. 27 a. 4 q. 2 ad 4.

Ed espressamente: « Ad hoc quod alicuius actionis finis sit Deus vel caritas, non oportet quod agendo illam actionem aliquis de Deo vel caritate cogitet: nec iterum *sufficit* quod aliquis tantum Deum et caritatem habeat... sed *oportet* quod prius fuerit *cogitatio* de fine, qui est caritas vel Deus, et quod ratio actiones sequentes in hunc finem *ordinaverit*, ita quod rectitudo illius ordinationis in actionibus sequentibus salvetur » [1].

Anche quando l'Angelico parla della carità come radice del merito, il che è tutt'uno coll'impero, come tra breve diremo, attribuisce questa prerogativa all'atto: « *dilectio* caritatis est radix merendi » [2]; e si sa che « dilectio... est caritatis actus » [3]. E ancora: « Non sufficit omnino habitualis ordinatio actus in Deum (cioè la sola presenza dell'abito), quia ex hoc quod est in habitu nullus meretur, sed ex hoc quod *actu* operatur » [4]. Ed in realtà l'abito della carità ci fa abili a riferire le azioni a Dio, osserva S. Bonaventura: « quia habet caritatem... fit habilis ad referendum » [5]; ma l'abito di per sè ancora non le riferisce. Le riferirà con un atto.

S. Francesco di Sales sembrerebbe contradire. Egli distingue tre sorta di atti virtuosi nel giusto: gli atti eliciti della carità. gli atti delle altre virtù da lei imperati, e gli atti di queste stesse virtù non imperati, ma nobilitati dalla presenza della carità. « La charité donques est une vertu nompareille, qui n'embellit pas seulement le cœur auquel elle se treuve, mais benit et sanctifie aussi toutes les vertus qu'elle recontre en iceluy, *par sa seule presence* » [6].

E nel capo seguente parla di « actions qui ont tout leur sainteté *de la seule presence et societé* de la charité ». Si vale poi, come al solito, di similitudini. In più luoghi troviamo quella dell'olivo che, piantato vicino alla vite, le comunica il suo sapore *par le seule voysinage* [7]. Più ingegnosa quella del generalissimo

[1] II. D. 38 q. 1 a. 1 ad 3.
[2] 2, 2 q. 23 a. 2.
[3] 2, 2 q. 27 a. 3.
[4] II. D. 40 q. 1 a. 5 ad 6.
[5] II. D. 41 a. 1 q. 3 ad 6.
[6] *Op. cit.*, l. XI, c. III, p. 244.
[7] *Op. cit.*, l. XI, c. III, p. 243, e l. XII, c. VIII, p. 333.

(la carità), che nel suo esercito ha soldati della sua nazione, che sarebbero gli atti eliciti, e soldati di altre nazioni; ma alleate, che stanno ai suoi ordini, e sono gli atti imperati: e poi finalmente ha soldati nè suoi, nè alleati, ma spontaneamente venuti a cooperare, eseguendo i suoi piani strategici: « encore qu'elles n'ayent pas recu ses commandemens, elles l'ont neanmoins servi, et suivi ses intentions »[1]. È facile però vedere come la presenza della carità di cui parla il Santo Dottore non è una presenza inoperosa: egli la chiama *vitale presenza*[2]; ed i soldati che hanno seguite le *intenzioni* del generalissimo, devono averne avuto in qualche modo comunicazione. Ora questa comunicazione di intenzioni è precisamente l'atto di cui noi parliamo. Del resto lo stesso Santo, nel capo dove si propone di dimostrare « que l'amour sacré rend les vertus excellemment plus aggreables a Dieu qu'elles ne le sont par leur propre nature », dice: « Toutes les œuvres vertueuses d'un cœur ami de Dieu sont dediees a Dieu; car le cœur *qui s'est donne soy mesme*, comme n'a-il pas donné tout ce qui depend de luy mesme? qui *donne* l'arbre sans reserve, ne donne-il pas aussi les feuilles, les fleurs et les fruitz? »[3]. Ora questa donazione di se stessi e di tutte le proprie azioni a Dio è un atto, ed è precisamente l'atto di carità donde dipende l'impero virtuale.

* * *

In secondo luogo vediamo in qual *tempo* quest'atto di carità deve essere posto, perchè in realtà si abbia l'impero virtuale. Si direbbe che S. Bonaventura non si accordi con S. Tommaso. Noto innanzi tutto che il Serafico chiama *abituale* l'impero che l'Angelico preferibilmente chiama *virtuale*. « Notandum est tamen, egli dice, quod ad hoc, quod aliqua actio sit meritoria, non oportet quis eam referat actualiter in Deum, sed sufficit relatio *habitualis* »[4]; e così spiega immediatamente la relazione abituale: « *Habitualem* autem relationem voco, non quia habet caritatem, per quam

[1] *Op. cit.*, l. XI, c. IV, p. 247.
[2] *Op. cit.*, l. XI, c. IV, p. 247.
[3] *Op. cit.*, l. XI, c. II, p. 240.
[4] II. D. 41 a. 1 q. 3 ad 6.

fit habilis ad referendum (è l'*abituale* di S. Tommaso in II. D. 40 q. 1 a. 5 ad 6), sed quia in primordio operationis illius vel alterius, ad quam consequenter se habet, intentionem habet ad Deum directam ». Non facciamo questione di nome. Anche S. Tommaso usa talora questa parola *abituale* nel senso di S. Bonaventura, cioè per *virtuale:* « Dicendum quod non est necessarium quod omnia in Deum referantur actu, sed *habitu* » [1]; e: « Dicendum, quod cum illud praeceptum Apostoli (sive manducatis, etc.) sit affirmativum, non obligat ad hoc quod semper observetur in actu. Observatur autem semper *in habitu*, quamdiu homo *habitualiter* habet Deum sicut ultimum finem » [2]. E queste eccezioni nel modo comune di parlare di S. Tommaso si possono spiegare come le spiegano i Salmaticesi: « Si alicubi D. Thomas insinuare videatur sufficere ad meritum relationem *habitualem* in Deum, vel loquitur de relatione non praecise habituali, sed quae *simul sit virtualiter actualis*... vel ideo insinuat sufficere relationem habitualem, quia hoc ipso quod aliquis habeat hanc habitualem relationem, habet etiam quoties bene operatur relationem *virtualem;* non enim fieri potest, ut is qui habet habitum caritatis in sensu composito, operetur bene moraliter, et non ex imperio et motione saltem *virtuali*, ut minus, relatione in eius finem » [3].

Però S. Tommaso comunemente parla di *impero virtuale:* e noi riteniamo questa espressione. Ciò posto, S. Bonaventura esige che l'atto donde risulta l'ordinazione virtuale sia premesso ad ogni *serie di operazioni* di genere diverso: « *Habitualem* relationem voco... quia *in primordio* operationis *illius* vel *alterius* ad quam illa consequenter se habet, intentionem habet ad Deum directam. Unde si aliquis intendit dare pro Deo centum marcas et incipit dare et cogitat de Deo in prima marca, et in aliis non cogitat; nihilominus tamen omnes dationes illae sunt et meritoriae et fructuosae. Si autem opus *alterius generis* inciperet, oporteret quod intentio *renovaretur* ad hoc, quod hoc opus esset meritorium » [4]. E la ragione è che il S. Dottore domanda una diretta relazione

[1] Lect. 3 in *Coloss.*, III.
[2] *De malo*, q. 7 a. 1 ad. 9
[3] SALMAT., *loc. cit.*, § 1, n. 70.
[4] II. D. 41 a. 1 q. 3 ad 6.

tra le opere che si susseguono e la prima intenzione virtuale: « Relationem autem *habitualem* voco, non qua quis *in generali* refert ad Deum omnia opera diei vel anni, sed qua quis refert *aliquod opus* ad Deum, ita quod opus sequens directam habet ad opus primum ordinationem et consequentiam: sicut est in illo qui dat centum marcas, vel intendit ire ad Sanctum Iacobum: in aliis autem non habet locum » [1]. Quindi si potranno chiamare imperate dalla carità le azioni di un religioso, il quale entrando in religione si è consacrato a Dio, solo se queste azioni spettano all'osservanza religiosa; che se non spettassero, non potrebbero chiamarsi imperate: « Per hunc etiam modum intelligitur esse in viris religiosis, qui in principio ex caritate devoverunt portare religionis pondus. Quidquid enim faciunt, quod *ad suae religionis observantiam spectat,* ex prima intentione est eis meritorium ad salutem, nisi forte, quod absit, contraria intentio superveniat. In aliis autem, *quae ad religionem non spectant,* secus est, quia illa intentio non se extendit ad alia habitualiter » [2].

Come si vede qui S. Bonaventura non fa questione di *tempo,* quasi che l'intenzione dopo un certo tempo debba essere rinnovata, perchè ha perduto la sua virtù, ma fa questione di *connessione* delle azioni virtuose coll'atto imperante. Ora questa connessione richiesta da S. Bonaventura di fatto esiste tra tutte le opere buone del giusto ed un suo qualunque atto di carità, mettiam pure quello fatto al momento della giustificazione, perchè tutte queste azioni sono riferibili al fine proprio della carità, e quindi la carità col suo impero virtuale le ha riferite. « Numquid, domanda il P. Ballerini, minus colligatur cum ordinatione sui ad Deum per caritatem series operum quae fiant secundum Dei beneplacitum, quam vinciantur opera religionis cum vitae illius susceptione? » [3]. E perchè non dovrebbe dirsi delle azioni necessarie

[1] *Op. et loc. cit.* Così, e quasi colle stesse parole, il card. Bellarmino; solo ritenuta la denominazione di *virtuale* invece che quella di *abituale* (*De Iustificatione*, l. V, c. 15).

[2] *Op. et loc. cit.*

[3] Antonius Ballerini S. I., *Opus theologicum morale in Busembaum medullam*, absolvit et edidit Dominicus Palmieri (Prato, 1889, t. I, tr. 1, c. VIII, n. 215.

per arrivare alla meta del cielo, quello che si dice delle azioni necessarie per arrivare ad una meta di pellegrinaggio? « Omnia illa virtualiter referuntur in finem, quae cum illo habent connexionem, ut (ex. gr.) omnia quae possunt conducere ad profectionem (pellegrinaggio a Roma) virtualiter moventur ab intentione proficiscendi; ergo similiter omnia quae habent connexionem cum fine caritatis virtualiter movebuntur ab illa quamdiu non retractatur talis intentio, sed iste finis caritatis propter suam nobilitatem et universalitatem complectitur omnia opera totius vitae, sicut profectio in Romam omnem praeparationem itineris; ergo *ab unica intentione* possunt omnia illa ordinari, quia habent connexionem cum illa, et sicut longitudo temporis, quod potest consumi in aliquo itinere non impedit virtualem eius ordinationem cum fine, ita nec longitudo huius vitae impedit virtualem caritatis motivum in omnibus eius operibus » [1]. Anche S. Francesco di Sales ragiona al medesimo modo: « Mais de grace, Theotime, quelle difference y a-il entre celuy qui offre cent escuz a Dieu et celuy qui luy offre toutes ses actions? Certes il n'y en a point, sinon que l'un offre une somme d'argent, et l'autre une somme d'actions. Et pourquoi donq, je vous prie, ne seront-ilz l'un comme l'autre estimés faire la distribution des pieces de leurs sommes *en vertu* de leurs premiers propos et fondamentales resolutions? et si l'un, distribuant ses escuz sans attention, ne laisse pas de jouir de l'influence de son premier dessein, pourquoy l'autre, distribuant ses actions, ne jouira-il pas du *fruit de sa premiere intention?* Celuy qui destinement s'est rendu esclave amiable de la divine Bonté, luy a par consequent dedié toutes ses actions » [2].

Non neghiamo con ciò il vantaggio di una più speciale e più solenne ordinazione a Dio. « Le motif de la divine charité respand une *influence de perfection particuliere* sur les actions vertueuses de ceux qui ce sont specialement dediés a Dieu pour le servir a jamais », dice S. Francesco [3], ricordando la consacrazione dei Vescovi, dei Sacerdoti, dei Religiosi, di quelli che fanno gli esercizi

[1] IOANNIS A S. THOMA, *Cursus theologicus* (Parisiis, 1885), t. VI, q. 114, disp. XXX, a. 1, n. XXI, p. 918.

[2] *Op. cit.*, l. XII, c. VIII, p. 334.

[3] *Op. et loc. cit.*, p. 333.

di S. Ignazio. Non neghiamo l'utilità di rinnovare spesso nella vita, anzi nella giornata, questa ordinazione, per le stesse ragioni per le quali abbiamo lodata l'ordinazione attuale; ma asseriamo con S. Tommaso che non è necessaria all'impero virtuale della carità. Per questo basta un qualunque atto formale d'amore, col quale ordiniamo noi stessi e tutte le cose nostre a Dio, aderendo attualmente a lui, come ad ultimo fine, sino a tanto che questa ordinazione non è distrutta da un atto contrario: « Non oportet quod intentio actualis ordinans in finem ultimum sit semper coniuncta cuilibet actioni quae dirigitur in finem proximum. Sed *sufficit* quod *aliquando* actualiter omnes illi fines in finem ultimum referantur, sicut fit quando aliquis cogitat se totum ad Dei dilectionem dirigere (ecco l'atto di carità). Tunc enim quidquid ad seipsum ordinat (cercando cioè i beni convenienti all'anima od al corpo, o le cose esterne per questi due fini) in Deum ordinatum est. Et si quaeratur quando oporteat actum referre in finem ultimum, hoc nihil aliud est quam quaerere quando oportet habitum caritatis exire in actum quia *quandocumque* habitus caritatis in actum exit, fit ordinatio totius hominis in finem ultimum, et per consequens eorum quae in ipsum ordinantur ut bona sibi »[1].

Quindi stabilisce l'impero della carità sulle altre virtù il fanciullo battezzato che, arrivato all'uso della ragione, secondo l'Angelico, deve fare l'atto di carità per ordinarsi al debito fine: « Si non ordinet seipsum ad debitum finem, secundum quod in illa aetate est capax discretionis, peccat mortaliter »[2]. Lo stabilisce il peccatore che si riconcilia con Dio coll'atto della contrizione perfetta, per mezzo di questo medesimo atto, che è atto di carità; siccome lo stabilisce il peccatore che ha ottenuto la giustificazione nel sacramento colla sola attrizione, quando farà il suo primo atto di carità. E facilmente lo farà, e forse più presto di quello che non si pensi, se si rifletta da una parte che coll'attrizione ha superato quanto vi è di difficile nell'atto di carità, poichè ha proposto di rinunziare al peccato; e dall'altra che a quell'atto è massimamente inclinato: inclinato dico dalla natura ad amare Dio sopra tutto[3],

[1] II. D. 40 q. 1 a. 5 ad 6.
[2] 1, 2 q. 89 a. 6.
[3] 1 q. 60 a. 5.

dalla elevazione soprannaturale ad amarlo connaturalmente con amore di amicizia[1]. Lo stabilisce e lo rinnova chiunque adempie il precetto della carità nella vita: « Sub praecepto caritatis continetur ut diligatur Deus ex toto corde: ad quod pertinet ut omnia referantur in Deum: et ideo praeceptum caritatis implere homo non potest, nisi etiam omnia referantur in Deum »[2]. Lo stabilisce e lo rinnova il giusto nei moltissimi atti di carità che certamente farà anche quando non sono comandati: « Quid enim facilius homini habenti habitum caritatis, quam identidem in Deum ferri actu dilectionis, cuius intentio virtualiter perseverans omnes informet operationes in ipsum dilectum Deum aliunde referibiles? Certe, nihil suavius divino amore, nihil per se iucundius... Non ergo a vero abludet quisquis dixerit, vix ac ne vix quidem contingere posse ut qui in gratia Dei vivunt, non identidem actus perfecti amoris eliciant, ac per hoc, communem hunc esse modum quo forma caritatis omnibus eorum bonis actibus imponitur, ut meritorii fiant vitae aeternae »[3].

Che questa ordinazione sia precisamente quella che l'Angelico chiama *virtuale*, risulta da parecchi suoi testi espliciti. Basti citarne alcuni. « *Virtualiter* referre aliquid in Deum est agentis propter finem, ordinantis in Deum... Sed *virtualiter* referre omnia in Deum cadit sub praecepto caritatis, cum hoc nihil aliud sit, quam habere Deum ultimum finem »[4]. Altrove spiega perchè tale ordinazione debba dirsi *virtuale*, a motivo di una virtù dell'atto ordinante che rimane: « manet *virtute* intentio ultimi finis »[5]: e, commentando il suggerimento dell'Apostolo di far tutto a gloria di Dio: « Si intelligatur affirmative... potest esse... ita quod actualis relatio in Deum sit coniuncta actioni nostrae cuilibet, non quidem in actu, sed *in virtute:* secundum quod virtus primae ordinationis manet in omnibus actionibus sequentibus, sicut et virtus finis ultimi manet in omnibus finibus ad ipsum ordinatis et sic adhuc praeceptum est »[6].

[1] Card. Billot, *De Virtutibus infusis* (Romae, 1905); *De Caritate*, p. 427.
[2] 1, 2 q. 10 a. 10 ad 2.
[3] Card. Billot, *De Gr.*, th. XX, § 2, p. 265.
[4] *De Caritate*, a. 11 ad 3. Cfr. *Id.*, ad 2 e *De Veritate*, q. 2 a. 11 ad 3.
[5] *De Veritate*, q. 2 a. 11 ad 2.
[6] II. D. 40 q. 1 a. 5 ad 7.

* * *

Ci rimane in terzo luogo da studiare l'*influenza della carità* sugli atti delle altre virtù da lei imperati.

Innanzi tutto mettiamo al sicuro questo principio che tra la carità e le altre virtù vi è una differenza essenziale. S. Tommaso lo ripete di frequente: « Caritas... non (est) *essentialiter* omnis virtus »[1]; « non datur... intelligi quod quaelibet alia virtus *essentialiter* sit caritas »[2]. Quindi non si può dire che la carità sostituisca le altre virtù, perchè immediatamente non ne produce gli atti: « caritas... non quasi *immediate eliciens* omnes actus virtutum »[3]; e « actus aliarum virtutum non attribuuntur caritati *quasi ipsa eos eliciat* »[4]. La carità non li contiene per eminenza, osserva il P. Suarez, nè può dare alle altre virtù la facoltà fisica di emetterli, dal momento che essa stessa non li può emettere: « (Caritas) nec dat proximas facultates, seu virtutes operandi omnes actus iustitiae, nec illas eminenter continet, quia neque potest illas efficere, neque actus illarum elicere, neque ad imperandum illis, vel ut illas informet, necesse est ut illas contineat eminenter, sed satis est quod pro obiecto habeat ipsum finem ultimum, ad quem aliae virtutes referri debent... Unde etiam caritas nullo modo est principium per se dans physicam facultatem operandi omnes actus iustitiae, sed illos tantum quos potest elicere »[5].

La carità quindi rispetta la natura di tutte le virtù che le sono soggette. Il Santo Vescovo di Ginevra così dice nel suo espressivo linguaggio: « Nos actes prennent leur nom et leur espece des vertus particulieres desquelles ilz sont issus, mais ilz tirent de la sacrée charité le goust de leur sainteté; aussi la charité est la racine et la source de toute sainteté en l'homme. Et comme le tige communique sa saveur a tous les fruitz que les greffes produisent, en telle sorte que chasque fruit ne laisse pas de garder la proprieté naturelle du greffe duquel il est procedé, ainsy la charité

[1] 2, 2 q. 23 a. 4 ad 1.
[2] 1, 2 q. 62 a. 2 ad 3.
[3] 2, 2 q. 23 a. 4 ad 2.
[4] III. D. 27 q. 2 a. 4 q. 2 ad 2.
[5] *Op. cit.*, l. VII, c. IX, n. 10.

respand tellement son excellence et dignité es actions des autres vertus, que neanmoins elle laisse a une chacune d'icelles *la valeur et bonté particuliere* qu'elle a de sa condition naturelle »[1].

E allora qual'è la parte della carità? in che consiste il suo impero?

1) L'impero della carità, l'abbiamo già accennato, è *una ordinazione al fine.* Ogni virtù ha dalla sua natura il suo proprio fine: ma può essere ordinata ad un fine più alto, e questo da una virtù a lei superiore: « Quaelibet virtus secundum propriam rationem ordinat actum suum ad proprium finem illius virtutis: quod autem ordinetur ad ulteriorem finem sive semper, sive aliquando, hoc non habet ex propria ratione; sed oportet esse aliam superiorem virtutem, a qua in illum finem ordinetur »[2]. Così, ad esempio, le virtù morali, oltre il loro fine proprio di ciascuna, possono avere per fine il bene comune; ma a questo fine debbono essere ordinate da una virtù superiore essenzialmente distinta da tutte loro, che è la giustizia legale: « et sic oportet esse unam virtutem superiorem, quae ordinet omnes virtutes in bonum commune, quae est iustitia legalis, et est alia per essentiam ab omni virtute »[3]. Questa ordinazione è il suo impero. Ora la carità che è superiore a tutte le virtù, tutte le può ordinare al fine suo, che è il fine ultimo, Dio, infinito bene, sommamente amato. Ecco l'impero della carità.

Ma impero *efficace.* Gli atti delle altre virtù diventano mezzi al suo fine. Essa dunque se efficacemente vuole questo, efficacemente deve volere quelli; volendo questo, impera quelli: « Si semel ordinatio illa, quae fit immediate per caritatem est *efficax*, debet imperare omnes illos actus, qui per ipsam tamquam media, vel obiecta materialia ad finem ultimum referuntur, debetque quantum est ex se, in omnes illos influere, ita ut quandocumque executioni mandentur fiat in *virtute* talis ordinationis, alias ordinatio haec non esset efficax, utpote cuius virtus non se extenderet in mediorum executioni »[4].

[1] *Op. cit.*, l. XI, c. V, p. 250.

[2] 2, 2 q. 58 a. 6 ad 4. Cfr. S. Francesco di Sales, *Op. cit.*, l. XI, c. XIII, p. 285.

[3] *Loc. cit.*

[4] Salmat., tr. XVI, disp. IV, dub. V, § III, n. 76.

S. Tommaso chiama questa ordinazione anche *mozione:* « Omnis virtus vel potentia superior dicitur *movere per imperium* inferiorem, ex eo quod actus inferioris ordinatur ad finem superioris » [1]; e parlando in particolare della carità: « Caritas, inquantum habet ultimum finem pro obiecto, *movet* alias virtutes ad operandum » [2]; cosicchè per riguardo alle altre virtù la si può dire un *motore:* « Caritas ad omnes alias virtutes comparatur... ut *motor*... Quod autem *motor* sit omnium aliarum virtutum, ex hoc patet, quia ipsum bonum, quod est obiectum caritatis sub ratione finis, est finis virtutum. In omnibus autem potentiis vel artibus ordinatis ita accidit, quod ars vel potentia quae est circa finem, ordinat aliarum actus ad finem proprium [3].

2) L'impero della carità, perciò stesso che è una ordinazione delle virtù al fine ultimo, è la loro *forma*. Gli atti volontari infatti traggono la loro forma dal fine, che è la forma della volontà: « In moralibus forma actus attenditur principaliter ex parte finis. Cuius ratio est quia principium moralium actuum est voluntas: cuius obiectum et quasi forma est finis... Per caritatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem: et secundum hoc ipsa dat formam *actibus* omnium aliarum virtutum » [4]. Ed è bene notare come, secondo l'Angelico, non sono tanto gli abiti virtuosi, quanto piuttosto gli *atti* virtuosi che vengono informati dalla carità, per la ragione che immediatamente soggiunge: « nam et ipsae virtutes (abiti) dicuntur in ordine ad *actus* formatos ».

Si intende che la carità *non è forma intrinseca* ed essenziale delle altre virtù, come sarebbe l'anima del corpo, ed il principio vegetativo del vivente: « caritas non est forma intrinseca » [5]. Questa è già data dal fine immediato e dall'oggetto proprio di ciascuna virtù. E neppure è *forma esemplare* [6], a meno che non si intenda anzichè un puro esemplare, alla cui somiglianza qualche cosa è fatta, come nella pittura, un esemplare che ad altri partecipa qual-

[1] *De Caritate*, a. 3. Cfr. 2, 2 q. 81 a. 5 ad 1.
[2] 1, 2 q. 114 a. 4 ad 1.
[3] III. D. 27 a. 4 q. 3.
[4] 2, 2 q. 23 a. 8.
[5] *De Caritate*, a. 13 ad 18.
[6] 2, 2 q. 23 a. 8 ad 1.

cosa di sè, come si dice della bontà divina che è forma esemplare di ogni bontà, e della divina sapienza che lo è di ogni sapienza [1].

E perciò più propriamente l'impero della carità deve dirsi forma *effettiva:* « sed magis *effectiva*, inquantum scilicet omnibus formam *imponit* » [2], perchè comunica alle altre virtù l'inclinazione all'ultimo fine, che le è propria, « ita quod caritas habeat illud *essentialiter*,... ceterae virtutes *participativae* » [3]. Ne viene quindi che, per quanto la carità sia forma *estrinseca*, dà però alle virtù qualche cosa di *intrinseco*, come osserva l'Angelico, parlando della fede: « Id quod ex caritate in fide relinquitur, est fidei *intrinsecum* » [4]. E il card. Gaetano così dilucida il pensiero: « (Virtutes) sumuntur ut sunt virtutes simpliciter apud theologos. Et sic quia habent quod sint virtutes in ordine ad actus formatos, ut in littera dicitur, et formatio est ex caritate ordinante omnium virtutum actus in finem ultimum simpliciter ideo caritas est forma virtutum tamquam constituens eas in esse virtutis simpliciter. Non solum igitur caritas informat effective, quia imperat et ordinat, hoc enim commune est omni imperanti et ordinanti, sed quia *participatio passiva imperii* et ordinationis suae est velut forma constituens actus alios in esse virtuoso simpliciter. Ab hac enim participatione actus aliarum virtutum dicuntur et sunt formati. Et hoc est proprium caritatis » [5].

3) Finalmente l'impero della carità, come ordinazione all'ultimo fine, e come forma, è anche *ragione del merito*. È vero che il merito si fa derivare dalla grazia; ma la grazia non basterebbe, se non vi fosse la carità: « *Gratia* est sicut perfectio prima virtutum, sed *caritas* sicut perfectio proxima » [6]. « *Gratia* Dei dicitur esse forma virtutum, inquantum dat esse spirituale animae, ut sit susceptiva virtutum; sed *caritas* est forma virtutum inquantum for-

[1] III. D. 27 q. 2 a. 4 q. 3 ad 1.
[2] 2, 2 q. 23 a. 8 ad 8.
[3] *De Veritate*, q. 14 a. 5.
[4] *De Veritate*, q. 14 a. 5 ad 4. Cfr. SALMAT., *loc. cit.*, § VI, n. 85.
[5] In 2, 2 q. 23 a 8.
[6] *De Veritate*, q. 14 a. 5 ad 6.

mat *operationes* earum »[1]; e il merito è appunto nelle operazioni. Checchè sia della reale identità o no della grazia colla carità, è certo che la carità dà alle virtù qualche cosa che la grazia non può dare: « Quasi communiter dicitur, quod *caritas*, quasi praecipua virtutum, sit aliarum virtutum forma, non solum inquantum vel est idem cum *gratia*, vel habet gratiam inseparabiliter annexam, sed etiam *ex hoc ipso quod est caritas* »[2]. Cioè la grazia, che ci fa figli adottivi di Dio, dà la dignità alla retribuzione, la carità dà l'ordinazione all'ultimo fine.

Imperare, ordinare, informare, rendere meritorio, come si vede, e già l'avevamo notato, è tutt'uno: « Caritas respectu aliarum (virtutum) in movendo quodam modo habet rationem *efficientis* (causae), quodam modo *formalis*, quodam modo *finalis*. Amor autem caritatis aliis virtutibus ut in actus suos exeant *imperat*, et imperando *informat* et *facit* eos *meritorios*, et informando *iungit fini* et in ipso quietat, dum facit nos Deo adhaerere et ipso fini »[3].

* * *

Il fin qui esposto basta a giustificare le espressioni usate dall'Angelico nel parlare dell'impero virtuale della carità sugli altri atti virtuosi. Egli dice:

1) la carità *li concepisce*, come *madre:* « Quia mater est, quae in se concipit ex alio, ex hac ratione dicitur (caritas) mater aliarum virtutum, quia ex appetitu finis ultimi *concipit* actus aliarum virtutum *imperando* ipsas »[4]. E più espressamente: « Dicitur caritas mater aliarum virtutum inquantum actus *producit ex conceptione* finis, inquantum finis habet se per modum seminis, cum sit principium in operabilibus: et secundum hoc dicitur *imperare* actus inferiorum virtutum, secundum quod *facit eas operari* propter finem suum »[5];

[1] *De Caritate*, a. 3 ad 19. Cfr. *De Veritate*, q. 14 a. 5 ad ult.: « Gratia non habet ordinem ad actum nisi caritate mediante ».

[2] *De Veritate*, q. 14 a. 5.

[3] S. BONAVENTURA, III. D. 27 a. 1 q. 1 ad 3.

[4] 2, 2 q. 23 a. 7 ad 3.

[5] III. D. 27 q. 2 a. 4 q. 3.

2) *li germina* e *nutre* come *radice:* « Caritas est... *radix*, inquantum est omnium virtutum forma »[1]; « Caritas comparatur fundamento et radici, inquantum ex ea *sustentantur* et *nutriuntur* omnes aliae virtutes »[2];

3) *li causa:* « Semper potentia vel virtus quae operatur circa finem, per imperium movet potentiam vel virtutem operantem ea quae ordinantur in finem illum. Virtutes autem theologicae, scilicet fides, spes et *caritas*, habent actum circa Deum sicut circa proprium obiectum: et ideo *suo imperio causant* actum religionis, quae operatur quaedam in ordine ad Deum »[3];

4) *li compie:* « Postquam Apostolus ostendit caritatem esse ideo necessariam, quod sine ea nullum spirituale donum sufficiat ad salutem: hic ostendit, eam adeo esse utilem et *efficacis virtutis*, quod per eam cuncta opera virtutum *implentur* »[4];

5) *li produce:* « Caritas, quantum ad actum, non solum habet exemplaritatem, sed etiam virtutem motivam et effectivam. Exemplar autem effectivum... *producit* illud (h. e. exemplatum) *in esse;* et sic caritas non est sine aliis virtutibus »[5].

S. Francesco di Sales, che pure sembrerebbe non ammettere l'impero virtuale esteso a tutte le virtù, ha delle espressioni ancor più forti di quelle dell'Angelico, e talora persino difficili ad interpretarsi. Parlando dell'efficacia della carità egli dice:

1) a lei *appartengono* tutte le opere buone: « Les actions vertueuses des enfants de Dieu *appartiennent* toutes a la sacree dilection: les unes, parce qu'elle mesme les produit de sa propre nature; les autres, d'autant qu'elle, les sanctifie par sa vitale presence (e quindi ancorchè non sieno in nessun modo imperate): et les autres, en fin, par l'authorité et le commandement dont elle use sur les autres vertus, desquelles elle les fait naistre »[6];

[1] 1, 2 q. 62 a. 4. Cfr. S. Gregorio: « Ut enim multi arboris rami ex una radice prodeunt: sic multae virtutes ex una caritate *generantur*. Nec habet aliquid viriditatis ramus boni operis, si non manet in radice caritatis » (*Hom.* 27, P. L., 76, c. 1205).

[2] 2, 2 q. 23 a. 8 ad 2.

[3] 2, 2 q. 81 a. 5 ad 1.

[4] Lect. II in *1 Cor.*, 13.

[5] *De Caritate*, a. 3 ad 8.

[6] *Op. cit.*, l. XI, c. IV, p. 246.

2) *adotta* e *stima sue* le operazioni di tutte le virtù: « La charité et dilection sacree... mariee a l'esprit humain, souhaite sans cesse de produire des saintes operations: que si au commencement elle n'en peut enfanter elle mesme de sa propre extraction par l'union sacree qui luy est uniquement propre, elle appelle les autres vertus, comme ses fideles servantes, et les associe a son mariage, commandant au cœur de les employer, affin que d'elles il fasse naistre des saintes operations: mais operations qu'elle ne laisse pas *d'adopter et estimer siennes*, parce qu'elles sont produites par son ordre et commandement (gli atti imperati nel senso dell'Autore) et d'un cœur qui luy appartient (anche gli atti non imperati), d'autant que, comme nous avons declaré ailleurs, l'amour est maistre du cœur, et par consequent de *toutes* les œuvres des autres vertus faites par son *consentement* (e non solo *commandement*) »[1];

3) essa stessa *fa le operasioni* delle altre virtù. Suppone il Santo un'anima che si converte, e che, al momento dell'infusione della carità, non abbia virtù acquisite, e dice: « Si la sainte dilection ainsy respandue ne trouve point les vertus naturelles en l'ame, alhors elle mesme *fait toutes leurs operations* selon que les occasions le requierent... En cent... penitens qui avoyent esté grans pecheurs, le divin amour ne trouvant aucune vertu *fit la fonction et les œuvres* de toutes les vertus, se rendant en iceux patient, doux, humble et liberal »[2]. E voglio ben credere che la carità questo abbia fatto e faccia non immediatamente, come l'Autore ci ha già insegnato[3] e, come dice l'articolo di S. Tommaso da lui stesso qui citato: « non quasi immediate eliciens omnes actus virtutum », ma piuttosto per mezzo delle virtù; e certo delle virtù *infuse*, perchè le acquisite, nell'ipotesi proposta, non ci sono[4];

[1] *Op. cit.*, l. XI c. IV, p. 246.

[2] *Op. cit.*, l. XI, c. VIII, p. 263.

[3] Cfr. più sopra, p. 26.

[4] Ancorchè vi fossero, darebbero la facilità dell'atto, ma non ne sarebbero il principio eliciente, perchè nel giusto anche gli atti buoni secondo il dettame di ragione procedono dagli abiti infusi: « In iusto, ex hoc solo quod iustus est, omnes actus honesti, *ex habitibus infusis, necessario procedunt* » (Card. BILLOT, *Op. cit.*, th. XX, § 2, p. 260. Cfr. P. PIGNATARO, ivi citato in nota).

4) *contiene in sè eminentemente tutte le virtù:* « L'amour celeste comprend en soy la diversité des perfections de toutes les vertus, d'une *façon si eminente* et relevee qu'elle en *produit* toutes les actions en tems et lieu, selon les occurrences... L'amour celeste excelle... car treuvant des vertus en une ame (et pour l'ordinaire au moins y trouve-il la foy, l'esperance et la penitence)[1], il les anime, il leur commande, et les employe heureusement au service de Dieu: et pour le reste des vertus, qu'il ne trouve pas, il fait luy mesme leurs fonctions, ayant autant et *plus de force* luy seul qu'elles ne sçauroyent avoir toutes esemble... C'est le propre des supremes vertus, entre les Anges et les hommes, de pouvoir non seulement ordonner aux inferieures qu'elles operent, mais aussi de pouvoir elles mesmes faire ce qu'elles commandent aux autres. L'Evesque donne les charges de toutes les fonctions ecclesiastiques: d'ouvrir l'eglise, d'y lire, exorciser, esclairer, prescher, baptizer, sacrifier, communier, absoudre; et luy mesme aussi peut faire et fait tout cela, ayant en soy une *vertu eminente* qui comprend toutes les autres inferieures »[2].

E questo non tutti potranno concedere, come noi più sopra non abbiamo concesso.

* * *

[1] L'ipotesi non è molto chiara. Se si parla della prima giustificazione di un adulto, allora la carità, nel discendere in quell'anima, vi trova *atti* di fede, di speranza e di penitenza, poichè queste sono le disposizioni alla giustificazione; e, se si vuole, vi può trovare i corrispondenti *abiti, acquisiti* per la ripetizione di questi atti; ma non vi trova *abiti infusi*. Chi ammette con Vasquez, Valentia, Suarez ed altri, che le virtù di fede e speranza possano essere infuse prima della grazia e della carità, potrà anche dire che la carità trova nell'anima di cui parliamo le virtù infuse di fede e speranza; ma neppure costoro potranno dire che la carità vi trova la virtù infusa di penitenza, che non si infonde senza le altre virtù morali, e prima della grazia. Se invece si parla della giustificazione di un peccatore, che, non avendo peccato contro la fede e la speranza, non ne ha perduti gli abiti virtuosi, allora è vero che la carità, ritornando in quel cuore, ve li troverà; ma non è vero che vi troverà la penitenza infusa, la quale, come tutte le altre virtù morali, si perde per qualunque peccato mortale, e non rientra nel cuore che al rientrare della carità.

[2] *Op. cit.*, l. XI, c. VIII, p. 264.

Questa dottrina dei due Santi Dottori sull'influsso della carità negli atti delle altre virtù mi pare sia più che sufficiente a darci il diritto di concludere che tutti questi atti, anche se non sono dalla carità eliciti, o attualmente ordinati, entrano però nella sfera dell'attività della carità, e quindi spettano alla perfezione cristiana.

Che anzi, e questo vale a rinforzare l'argomento, anche pel Salesio questo influsso della carità è tale che possiamo chiamare gli atti che lo ricevono *atti di carità*, se non *in actu signato*, cioè per una speciale ed espressa intenzione o attuale o virtuale, almeno *in actu exercito*, cioè appunto per quell'influsso della carità nell'esercizio di ogni virtù. La cosa però è assai più evidente, quando con S. Tommaso si ammetta l'impero virtuale. E difatti quando noi diciamo che la carità ha *atti eliciti* ed *atti imperati*, sia attualmente, sia virtualmente, noi intendiamo bene dare la divisione degli *atti di carità;* e quindi, come gli eliciti sono atti di carità, così anche gli imperati debbono essere atti di carità. L'Angelico non fa distinzione tra atti attualmente o virtualmente imperati quando insegna che gli atti imperati si trovano in due specie morali, la propria e quella della virtù imperante: quindi tutti gli atti virtualmente imperati dalla carità si trovano anche nella specie *carità*, e così sono *atti di carità*. Prendiamo l'esempio della virtù di religione: « Religio habet duplices actus (sono entrambi *atti di religione*); quosdam quidem proprios et immediatos, quos *elicit*, per quos homo ordinatur ad solum Deum, sicut sacrificare, adorare et alia huiusmodi; alios autem actus habet quos *producit mediantibus virtutibus quibus imperat*, ordinans eos ad divinam reverentiam; quia scilicet virtus ad quam pertinet finis, imperat virtutibus ad quas pertinent ea quae sunt ad finem. Et secundum hoc *actus religionis* per modum imperii ponitur esse visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum; quod est actus elicitus a misericordia: immaculatum autem se custodire ab hoc saeculo, imperative quidem est religionis, elicitive autem temperantiae, vel alicuius huiusmodi virtutis » [1]. Altrettanto dunque devesi dirsi della carità, relativamente ai suoi atti imperati. Che, se si

[1] 2, 2 q. 81 a. 1 ad 1.

obbiettasse che l'esempio addotto riguarda l'impero attuale della virtù di religione, prenderei il voto, in cui si verifica l'impero virtuale. Abbiamo già sentito l'Angelico dirci: « Opera aliarum virtutum... si fiant ex voto... iam pertinent ad divinum cultum, *quasi quaedam Dei sacrificia* »[1], cioè sono atti di religione; così le opere delle altre virtù fatte *ex caritate* sono atti di carità.

Riprendendo quanto prima si è detto sugli effetti dell'impero di carità, si può confermare la tesi così: Deve dirsi di tutti gli atti imperati per riguardo all'atto imperante quello che si dice dell'atto esterno per riguardo all'atto interno, i quali sono tra di loro precisamente come imperato ed imperante. Ora: « quando multi actus specie differentes ordinantur ad unum finem, est quidem diversitas speciei ex parte exteriorum actuum, sed *unitas speciei* ex parte interioris »[2], cosicchè atti di diverse virtù (religione, ubbidienza, ecc.) e di diversi vizi (bestemmie, discorsi osceni, ecc.), se sono fatti per vanagloria, sono tutti atti di vanagloria. Ebbene tutti gli atti buoni dell'uomo giusto hanno per fine la vita eterna in virtù dell'impero di carità; quindi tutti sono in una sola specie, e precisamente quella della virtù imperante, cioè sono atti di carità.

Similmente: « Id a quo aliquid speciem sortitur, se habet ad modum *formae* »[3]. Ma tutti gli atti buoni del giusto hanno per forma la carità: « a caritate habet (quaelibet virtus) quamdam *formam communem* »[4]. Quindi tutti hanno una specie cumune, cioè la carità.

Valga a conferma il caso dell'attrizione nell'uomo giusto. Dice l'Angelico: « Omnis dolor de peccato in habente gratiam (habitualem) est *contritio* »[5]. È vero che il motivo di quell'atto di attrizione è il timore delle pene conseguenti al peccato; ma è anche vero che quell'atto è un atto virtuoso di un giusto, e quindi un atto di carità, e quindi un atto di contrizione, poichè la contrizione

[1] 2, 2 q. 88 a. 6. — Cfr. 2, 2 q. 58 a. 6 ad 3: « Virtus imperata a iustitia legali, iustitia legalis dicitur ».

[2] 1, 2 q. 18 a. 6 ad 3.

[3] 2, 2 q. 4 a. 3.

[4] *De Caritate*, a. 3 ad 9.

[5] *De Veritate*, q. 28 a. 8.

è il dolore dei peccati che implica l'amore di Dio sommamente per se stesso amato [1].

E non voglio qui omettere un'ultima osservazione dell'Aquinate: « Actus... *est principaliter* illius virtutis ad cuius finem ordinatur (per imperium) » [2]. L'ammonizione del fratello per esempio *elicitive* è dalla prudenza, *imperative* dalla carità; eppure noi diciamo senz'altro che è atto di carità, desumendo il nome dalla virtù imperante che è la principale: « *principaliter est actus caritatis* quasi imperantis, prudentiae vero secundarie, quasi exequentis et dirigentis actum » [3]. I Salmaticesi così commentano questo testo: « S. Thomas docet actum ab una virtute elicitum, et ab alia imperatum, principalius pertinere ad imperantem quam ad elicientem, non quia quod habet ab illa sit essentialius, sed quia est nobilius, et ideo plures aestimatur et reputatur principalius » [4]. Perchè non varrebbe questo per l'impero, mettiam pure virtuale, di quella virtù che tra tutte è la più nobile?

* * *

Un ultimo passo. Se tutti gli atti virtualmente imperati dalla carità sono atti di carità, *non vi è atto buono nel giusto che non sia atto di carità* [5]. Gli atti buoni del giusto non possono essere che o atti eliciti di carità, o atti da lei imperati attualmente, o imperati virtualmente. Ora tutti, senza eccezione, sono atti di carità. Si noti che tra l'impero della carità e quello delle altre virtù vi è una differenza profonda. Le altre virtù *possono* imperare, come possono anche non imperare; può aversi un atto di ubbidienza imperato dalla virtù di religione, come però può aversi un atto di ubbidienza da lei non imperato. Ma la carità *sempre di fatto im-*

[1] Cfr. Card. Billot, *De Ecclesiae Sacramentis* (Romae, 1908), t. II, p. 146.

[2] 2, 2 q. 33 a. 1 ad 2.

[3] *Loc. cit.*

[4] *Op. cit.*, tr. XI, a. VI, disp. VI, dub. IV, § VI, n. 81.

[5] Risolviamo così in senso negativo la questione che nel nostro primo articolo avevamo lasciato in sospeso (« Gregorianum », a. I, vol. I, fasc. 1, p. 45): « Si può dare attività di virtù infusa senza attività di carità? ». Si eccettuino fede e speranza nel peccatore che non le ha perdute.

pera almeno virtualmente a tutte le virtù, cosicchè non si può concepire un atto buono nel giusto che non sia almeno virtualmente imperato dalla carità, cioè ordinato all'ultimo fine: « In habente caritatem non potest esse aliquis actus virtutis nisi a caritate *formatus*. Aut enim actus ille erit in finem debitum ordinatus, et hoc non potest esse nisi per caritatem in habente caritatem; aut non est ordinatus in debitum finem, et sic non erit actus virtutis » [1]. Vale per l'impero quello che vale per il merito, che dall'impero appunto deriva: « Non potest esse aliquis actus a deliberata voluntate procedens in habente gratiam, qui non sit *meritorius*... Cum caritas imperet omnibus virtutibus, sicut voluntas omnibus potentiis, oportet quod quidquid ordinatur in finem alicuius virtutis, ordinetur in finem caritatis; et cum omnis actus bonus ordinetur in finem alicuius virtutis, in finem caritatis ordinatus remanebit, et ita *meritorius* erit. Et sic comedere et bibere, servato modo temperantiae, et ludere ad recreationem, servato modo eutrapeliae, quae medium tenet in ludis, ut dicitur *Ethic.*, l. 2, meritorium erit in eo qui caritatem habet, qua Deum ultimum finem vitae suae constituit » [2]. Unicamente in questo senso S. Tommaso ammette che la carità sia *virtù generale*: « caritas potest dici *virtus generalis*, inquantum ordinat actus *omnium* virtutum ad bonum divinum » [3]; siccome ammette che possa entrare nella definizione di tutte le virtù: « Caritas ponitur in definitione omnis virtutis, non quia sit essentialiter omnis virtus, sed quia dependent ab ea aliqualiter omnes virtutes » [4], tanto che gli atti delle altre virtù sono atti suoi, nel senso spiegato.

Riepilogo del fin qui detto, e insieme autorevole conferma, sieno le parole del card. Gaetano: « Cum habens caritatem, peccat venialiter, habitualiter quidem diligit Deum, sed non actualiter, ut patet, nec virtualiter: quia peccatum non est dirigibile in Deum. Cum autem habens caritatem, ambulat vel praedicat et quidquid aliud non mali facit, quamvis de Deo non cogitet actualiter, *actus*

[1] *De Veritate*, q. 14 a. 5 ad 13.
[2] II. D. 40 q. 1 a. 5. Cfr. *De malo*, q. 2 a. 5 ad 7.
[3] 2, 2 q. 58 a 6.
[4] 2, 2 q. 23 a. 4 ad 1.

tamen ille non solum talis virtutis est, sed caritatis, et voluntas tunc virtualiter refert in Deum, et non solum habitualiter, quod convenit dormienti et peccanti venialiter » [1].

* * *

Ammessa questa tesi, molto più facile e naturale riesce, se non ci inganniamo, la spiegazione di alcuni passi scritturali.

Nostro Signore in diverse forme ripete la stessa dichiarazione: *Si diligitis me, mandata mea servate* [2]; *Si praecepta mea servaveritis, manebitis in dilectione mea* [3]; *Qui habet mandata mea et servat ea, ille est qui diligit me. Qui autem diligit me, diligetur a Patre meo; et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum* [4].

Capisco che si può intendere che l'osservanza della legge è prova dell'amore: ma è molto più semplice dire che l'osservanza della legge è esercizio di amore, è dilezione, è atto di carità. E allora di leggeri anche si capisce perchè la dilezione sia il compendio della legge: *Plenitudo legis est dilectio* (Rom., 13, 10); perchè, benchè molti sieno i precetti che risguardano diversissime virtù, tuttavia nell'esercizio di tutte l'uomo giusto fa atti d'amore a Dio.

Similmente viene ad avere un'ovvia interpretazione il noto passo di S. Paolo ai Corinti: *Caritas patiens est, benigna est,* ecc.[5]. Se non si ammettesse l'impero virtuale della carità esteso generalmente a tutti gli atti buoni del giusto, si potrebbe avere una carità non sempre paziente, perchè si potrebbe avere una pazienza che non è carità, comechè non imperata da lei; ma, se si ammette l'impero virtuale generale della carità, non è possibile avere un atto di pazienza che insieme non sia atto di carità; e quindi è sempre vero che la carità è paziente. Lo stesso dicasi delle altre virtù.

Ancora gli Apostoli S. Paolo e S. Giacomo attribuiscono il premio eterno agli amanti: *Oculus non vidit, nec auris audivit,*

[1] In 1, 2 q. 8 a. 3.
[2] Io., 14, 15.
[3] Io., 15, 10.
[4] Io., 14, 21.
[5] *1 Cor.,* 13, 4.

nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum[1]; e ***Beatus vir qui suffert tentationem, quoniam, cum probatus fuerit, accipiet coronam vitae, quam repromisit Deus diligentibus se***[2]. Si noti quest'ultima espressione: chi esercita la pazienza avrà il premio promesso a chi ama Dio; dunque esercitar la pazienza è amare Dio. Lo stesso dicasi di tutte le altre virtù; cosicchè è verissimo che la vita eterna è per gli amanti, benchè sia anche verissimo che per ottenerla bisogna esercitare tutte le virtù.

Se non erro, anche alcuni passi dei SS. Padri, per verità non molto chiari, verrebbero ad avere una sufficiente spiegazione. S. Gerolamo dice recisamente che *la virtù è carità.* Per lui vi è carità che è pietà, e carità che è pudicizia, o continenza o misericordia. Tutte queste virtù possono esservi o non esservi in chi ha la carità, possono essere maggiori o minori in diversi uomini, od anche maggiori o minori nello stesso uomo, poichè possono crescere; ma evidentemente qui non si parla di abiti infusi, bensì di atti, cioè di esercizio. Ora tutte le diversità enunziate dipendono dalla diversa attività della carità che impera gli atti delle singole virtù; per modo che l'attività della pietà, della pudicizia, ecc. risponde all'attività della carità, appunto perchè gli atti di virtù sono atti di carità[3].

Anche per S. Agostino, la virtù è il sommo amore di Dio, perchè virtuosi si dicono gli atti che tendono alla beatitudine eterna; e

[1] *1 Cor.*, 2, 9.

[2] IAC., 1, 12.

[3] « Quisquis illustratione piae caritatis affectus est, in alio actu magis, in alio minus, in aliquo nihil, sic potest dici habere aliam, et aliam non habere, aliam magis, aliam minus habere virtutem. Nam et maior est in isto caritas, quam in illo, recte possumus dicere: et aliqua in isto, nulla in illo, quantum pertinet ad *caritatem quae pietas est,* et in ipso uno homine quod maiorem habeat pudicitiam, quam patientiam, et maiorem hodie quam heri, si proficit, et adhuc non habeat continentiam, et habeat non parvam misericordiam. Et ut generaliter breviterque complectar, quam de virtute habeam notionem, quod ad recte vivendum attinet, *virtus est caritas,* qua id quod diligendum est diligitur. Haec in aliis maior, in aliis minor, in aliis nulla est, plenissima vero quae iam non possit augeri, quamdiu homo hic vivit, est in nemine » (*Epistola 132*, n. 14-15, P. L., 22, c. 1144).

questi atti sono precisamente atti di amore: « Si virtus ad beatam vitam nos ducit, nihil omnino esse affirmaverim, nisi *summum amorem Dei* »[1].

Le quattro virtù cardinali, dice lo stesso S. Dottore, non sono che amore di Dio, e quindi i loro atti, atti di amore di Dio, sommo bene: « hunc *amorem* non cuiuslibet, sed *Dei* esse diximus, id est summi boni, summae sapientiae, summaeque concordiae »[2]. La virtù, scrive altrove, è vivere bene, e vive bene chi ama bene, cioè chi ama quello che dev'essere amato: dunque la virtù è l'ordine dell'amore: « Et amor ipse ordinate amandus est, quo bene amatur quod amandum est, ut sit in nobis *virtus* qua vivitur bene. Unde mihi videtur, quod definitio brevis et vera virtutis, *Ordo* est *amoris*, propter quod in sancto Cantico canticorum cantat sponsa Christi, civitas Dei, *Ordinate in me caritatem* (*Cant.*, 2, 4) ». Il peccato sarà: « caritatis, hoc est dilectionis et amoris ordinis perturbatio »[3].

* * *

Non possono fare difficoltà le proposizioni condannate degli eretici. Lutero, Calvino, Baio (prop. 38), i Giansenisti (prop. 7 tra le 31 condannate da Alessandro VIII), Quesnello (prop. 44) non ammettevano che l'atto *elicito* della carità, col quale si ama Dio; tutti gli altri atti erano per loro viziosa cupidigia, sia prima che dopo la giustificazione. Noi, oltre gli eliciti, ammettiamo gli atti dalla carità *imperati* sia attualmente, sia virtualmente.

Giansenio[4] asseriva che tutti gli atti di virtù sono *formalmente* atti di carità. Noi negli atti imperati dalla carità ammettiamo due formalità, quella della virtù speciale e quella della carità.

Molinos (prop. 35) eliminava gli atti di virtù, perchè condannava l'attività personale. Noi riconosciamo che l'attività della virtù è attività della carità, e quindi è perfezione.

[1] *De moribus Ecclesiae Catholicae*, l. 1, c. XV, P. L., 32, c. 1322.

[2] *Loc. cit.*

[3] *De Civitate Dei*, l. 15, c. 22, P. L., 41, c. 467. Cfr. *La vie diocésaine*, « Bulletin du Diocèse de Malines », janvier 1920, p. 8; E. Van Roey, *De caritatis in caeteras virtutes regimine quid doceat S. Augustinus.*

[4] *De Gratia Christi*, l. 5, c. 3-6 e 9.

Fenelon (prop. 23) faceva consistere tutta la vita interiore nell'amore puro. A noi basta che sia amore vero, e per ciò stesso attivo; ma tale non potrà essere se non ha con sè tutte le altre virtù, docili al suo impero. Egli non trovava meritorie che le azioni fatte per il motivo dell'amore puro (id.); avvicinandosi così all'errore di Quesnello (prop. 55 e 56), il quale asseriva che Dio non rimunera e non corona altro che la carità, perchè essa sola l'onora: gli altri motivi a nulla giovano. Noi diciamo che tutti gli atti buoni, per qualunque motivo onesto fatti, giovano al giusto, benchè aggiungiamo che sono atti di carità non eliciti, ma imperati.

* * *

Se si ammette quest'ultimo punto di dottrina, avremo la più valida conferma di quella conseguenza che abbiamo tratta più sopra. Tutti gli atti virtuosi dell'uomo giusto sono atti di carità o eliciti, o attualmente imperati, o almeno virtualmente imperati, dunque tutti spettano alla perfezione, che è « attività di carità », tutti entrano nella sua sfera d'azione. La perfezione in altri termini non è che l'esercizio attivo delle virtù sotto l'influsso della carità. E questo è precisamente il concetto che ne ha anche il popolo cristiano, poichè giudica perfetto l'uomo quando la virtù traspare in ogni suo pensiero, in ogni sua parola ed in ogni sua azione, indizio certo dell'interna attività dell'amore santo di Dio.

OTTAVIO MARCHETTI S. I.

Des Wilhelm von Auvergne "Magisterium divinale"

(*Fortsetzung, s. Bd. I, 1920, Heft 4*)

II.

Eingliederung des "magisterium divinale" in die Gesamtentwicklung der scholastischen Theologie und Philosophie.

Nachdem uns Wilhelms System der christlichen Philosophie in seinem Aufbau und seiner Methode klar geworden, gilt es, dasselbe *nach Inhalt, Methode und Abfassungszeit der Gesamtentwicklung der scholastischen Theologie und Philosophie einzugliedern.* Es liegt nicht in meiner Absicht, die philosophischen und theologischen Anschauungen Wilhelms im Zusammenhang hier zur Darstellung zu bringen, es kann deshalb auch meine Aufgabe nicht sein, ihr Werden und Wachsen aus den näher zu bestimmenden Quellen zu entwickeln und so die ihnen zukommende Bedeutung innerhalb der Scholastik nachzuweisen. Das sind Aufgaben, die noch der Erfüllung harren. Besonders für die Entwicklungsgeschichte des Verhältnisses von Philosophie und Theologie bildet das « magisterium divinale » einen bedeutungsvollen Faktor [1]. Hier soll nur im Allgemeinen der Rahmen angedeutet werden, dem das « magisterium » inhaltlich und methodisch angehört.

[1] Die Ausführungen von TH. HEITZ, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours à St. Thomas d'Ac.*, Paris, 1909, p. 101-105 dürften sich als unzureichend erweisen. Eine Reihe richtiger Momente kommen zur Darstellung, aber sie stehen ohne innern Zusammenhang da und bedürfen der Ergänzung. Auch nach ihm bietet Wilhelm nur eine Reihe innerlich nicht zusammengehöriger Schriften.

1. Eingliederung nach Inhalt und Methode.

Dem *Inhalt* nach gibt sich das « magisterium divinale » als eine gross angelegte Apologetik des christlichen Glaubens und reiht sich als solche der Geschichte der apologetischen Literatur ein [1]. Durch seine Erörterungen über das Gesetz des alten und neuen Bundes gehört das « magisterium » den Schriften gegen das Judentum an: denen des Isidor v. Sevilla, Agobard v. Lyon, Rabanus Maurus, Rupert v. Deutz, Nicolaus v. Lyra [2]; durch seinen Kampf gegen das Gesetz des Mohamed gliedert es sich den diesbezüglichen Werken eines Ioannes Damasc., Peters d. Ehrw. und Nicolaus v. Cusa an [3]. Gegen Juden und Mohamedaner kämpfte vor Wilhelm Alanus ab Insulis, nach Wilhelm noch besonders Raymundus Martini O. P. († 1286) in seinem *Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos* [4]. Gegen die Katharer hatten schon vor ihm geschrieben: Ekbert v. Schönau, Bonacursus, Eberhard v. Béthune, Irmengard, speziell gegen die Waldenser: Bernard v. Fontcaud, gegen beide Häresien die schon erwähnten Alanus ab Insulis in seiner *Summa de fide cath. contra haereticos* und Nicolaus v. Amiens in der *Ars cath. Fidei*, sodann Lucas v. Tuy und vielleicht noch vor ihm Moneta O. P. († 1250) [5]. Wie weit Wilhelm diese Schriften gekannt und benutzt hat, muss der näheren Forschung überlassen bleiben. Eine Bekanntschaft mit den Werken des Alanus und Nicolaus v. Am. dürfte in den früheren Ausführungen bewiesen sein. Ausgedehnt ist seine Abhängigkeit wohl nicht, dafür bürgt seine einzigdastehende Darstellungsweise inbezug auf Methode und Stil.

[1] Cfr. K. Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie*, 5 B., Schaffhausen, 1861-67; nach ihm kürzer A. v. Schmid, *Apologetik*, Freiburg, 1900, in dem historischen Ueberblick. In beiden Werken sucht man natürich vergebens die Schrift Wilhelms.

[2] Cfr. Werner, *loc. cit.*, I, 76 ff.

[3] Cfr. auch Werner, *Thomas v. Aq.*, B. I, Regensburg, 1858, S. 581-663.

[4] Cfr. Hurter, *Nom.*, II[3], 400.

[5] Cfr. Werner, *Thomas v. Aq.*, I, 674-712; Chrys. Huck, *Dogmenhistorische Beiträge zur Geschichte der Waldenser*, Freiburg, 1897; J. B. Pierron, *Die Katholischen Armen*, Freiburg, 1911; Herzog-Hauck, *Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche*, unter « Waldenser », « Albigenser », « Pauperes catholici ».

In der Behandlung der *Fragen, die durch die aristotelisch-arabische Philosophie aufgeworfen waren* und einer Stellungnahme von christlicher Seite harrten, hat Wilhelm das Bewusstsein, als erster auf den Plan zu treten. Das gilt besonders von der Emanations- und Intelligenzenlehre: « pene nihil ab eis, qui nos praecesserunt, philosophis ad tempora ista devenit, exceptis paucis narrationibus ». Den Grund hierfür glaubt er in der Tiefe der Fragen, in der Unzulänglichkeit des menschlichen Verstandes und in der Unzugänglichkeit der Geisterwelt suchen zu müssen [1]. Auch die Seelenlehre Wilhelms bietet vieles, was wir bei früheren christlichen und nichtchristlichen Autoren vergebens suchen [2]. In diesen wie in anderen Fragen geht das « magisterium » über die frühere Literatur weit hinaus. Wenn wir im Auge behalten, dass es nur Vernunfterörterungen hat, Schrift- und Väter- und Theologenbeweise aber grundsätzlich ausschaltet, so ergibt sich die Menge der neuen Gesichtspunkte von selbst, und die gewaltige Summe des Alexander von Hales erscheint nicht mehr so gewaltig umfangreich. Wilhelms Werk wurde viel gelesen, und blieb deshalb nicht ohne Einfluss auf die spätere Zeit. Dafür zeugt schon die grosse Zahl der bis heute erhaltenen Handschriften, u. z. nicht nur in St. Victor zu Paris, wie C. Oudin [3] für seine Zeit berichtet, sondern in ganz West- und Südeuropa [4]. In sachlicher Hinsicht erinnere ich sodann nur an seine Einteilung des Traktates *De primo principio* (*De trinit.*): « secundum se et de modis praedicandi de Deo », die Alexander für den ersten Teil seiner Summe (« secundum se et secundum locutionem ») herübergenommen hat. Wilhelm war der erste Scholastiker, der die Zusammensetzung alles Geschöpflichen aus Materie und Form ablehnte und dafür von den Arabern die « distinctio realis » zwischen abstractem Wesen und wirklichem Dasein übernahm; dass kein Geringerer als Thomas v. Aq. ihm darin folgte, ist bekannt. Ferner muss darauf hingewiesen werden, dass gerade die Elemente des Personenbegriffs, die Thomas gegenüber Augustinus geltend macht, sich als charakteristisch hervorgehoben

[1] *De univ.*, II, prooem.
[2] Cfr. *De an.*, prooem.
[3] III, p. 102.
[4] Cfr. Valois, *loc. cit.*, p. 159-193.

bei Wilhelm schon vorfinden und zwar mit ausdrücklicher Betonung des sprachlichen Unterschiedes gegenüber Augustinus [1]. Auf die Bedeutung Wilhelms als Erfinder oder wenigstens als Ausbauer des Analogiebeweises hat schon Heitz [2] hingewiesen. Diese Beweisart findet bei Thomas eine reiche Verwendung. Über den Einfluss des Werkes auf die *Summa contra gentiles* ist weiter unten zu sprechen.

Was aber Wilhelms Werk von allen bisher angeführten Schriften unterscheidet und vor allen auszeichnet, ist die umfassende *Systembildung*. Er bietet nicht eine lose Aneinanderreihung der Fragen wie z. B. Alanus, er ordnet die Stoffe in Anlehnung an das kleine Werkchen des Nicolaus v. Amiens zu einem einheitlichen Ganzen. Von Gott über und durch Christus zu Gott: dieser Gedanke ist in viel strafferer Gliederung als bei Petrus Lombardus durchgeführt, einheitlicher sogar noch als in der *Summa contra gentiles*. Durch diesen Vorzug bildet das « magisterium divinale » ein bedeutungsvolles Glied in der Reihe der grossen Systembildungen: Origenes, Scottus Eriugena, Petrus Lombardus, Wilhelm v. Auvergne, Alexander v. Hales, Albertus M., Thomas v. Aq. Während die an dritter, fünfter und sechster Stelle genannten dogmatische Systeme sind, stellen die anderen ausgesprochen philosophische Systeme der christlichen Wissenschaft dar. Das des Origenes [3], niedergelegt in dem Werke περὶ ἀρχῶν (über die Grundlehren), baut sich auf neuplatonisch-philonischer Grundlage auf und weicht in wesentlichen Punkten von der kirchlichen Lehre ab. Das des Ioannes Scottus Eriugena, vorgetragen besonders in der um 867 abgefassten Schrift *De divisione naturae*, geht unter Anlehnung an Ps.-Dionysius in der Rationalisierung der kirchlichen Dogmen auch viel zu weit. Bedeutet es selbst noch nicht gerade Pantheismus, so geht es doch sicher in dieser Richtung und bereitet so den wirklichen bei Amalrich v. Bennes und David v. Dinant vor. Es fand nicht wenig Leser bis in die Zeit Wilhelms hinein, wie das Verbot der Synode von Vercelli (1050) und die Verurteilungen auf dem Pariser Konzil von 1210

[1] *De trin.*, c. 28-29, 45-47; das letztere Moment, c. 46.

[2] *Loc. cit.*, p. 105.

[3] Cfr. Ueberweg-Baumgartner, S. 102 ff.

und durch Honorius III von 1225 zeigen. Mit beiden Werken teilt Wilhelm die deduktive Methode und die alles Geschöpfliche umfassende Systembildung, hält sich aber trotz mancher durch Anlehnung an Avicennas Philosophie etwas pantheistisch klingenden Wendung im Rahmen der kirchlichen Lehre, die er darlegen und verteidigen will. Drei Jahrhunderte wissenschaftlichen Kampfes zwischen Dialektikern und Antidialektikern bereiteten das « magisterium divinale » vor. Waren auch die philosophierenden Versuche eines Berengar († 1088), Roscelin († ca 1120) und Abaelard († 1142) wenig glücklich, so zwangen sie doch ihre Gegner zu einer Beschäftigung mit den aufgeworfenen Fragen. Einem Otloh von St. Emmeran († ca 1070), Manegold von Lautenbach († nach 1103) und Petrus Damiani († 1072) stand der vermittelnde Lanfranc († 1089) gegenüber, der dem Vater der Scholastik den Weg bahnte. Anselms Einfluss auf Wilhelm durch die Schrift *Cur Deus homo* ist unverkennbar; neben der Menschwerdung nimmt er mit ihm auch die Trinität als Postulat der Vernunft [1]. Auch sein Beweis für die Existenz Gottes lehnt sich eng an den anselmschen an. Abaelards « Sic » et « Non »– Methode und ihre Harmonisierungsversuche finden insofern bei Wilhelm Verwendung, als er dem Gegner zugibt, was wissenschaftlich vom neuplatonisch-augustinischen Standpunkt möglich ist, und sich seine Gedanken und seine Terminologie dem entsprechend zu eigen macht. So steht er keineswegs auf der Seite derjenigen Theologen seiner Zeit, die jede intensivere Beschäftigung mit Philosophie als einen Abfall vom theologisch-wissenschaftlichen Ideal betrachten. Das Schreiben Gregors IX von 1228 an die Pariser Theologen gegen das Ueberhandnehmen philosophischer Terminologie und Fragestellung in der Theologie [2] ist seiner Anschauung nach nicht gegen seine Methode gerichtet, denn er arbeitet unentwegt an seinem Werke weiter, und gerade seine nach dieser Zeit

[1] Heitz, *loc. cit.*, p. 104 meint freilich, Wilhelm habe nur einen Analogiebeweis bringen wollen, ich finde aber dafür keinen Anhaltspunkt in der Schrift *De Trinit.*, und die ganze Methode des Gesamtwerkes mit seinen « demonstrativen » Beweisen verwehrt eine solche Annahme; mögen auch diese « demonstrativen » Beweise in Wirklichkeit oft nur Analogien bieten, es sollten doch nach Wilhelms Ansicht wirkliche Beweise sein.

[2] Cfr. Denifle, *Chart.*, I, n. 59; Denzinger, n. 442.

abgefassten Traktate *De universo* und *De anima* mögen dem albertinisch-thomistischen Gedanken einer Umgestaltung des gesamten philosophisch theologischen Wissenschaftsbetriebes auf aristotelischer Grundlage mächtig vorgearbeitet haben. Albert hatte ja auch noch gegen die alte Anschauung zu kämpfen, aber Wilhelms Werke mussten die damalige Gelehrtenwelt überzeugen helfen, dass philosophische Erörterungen für den Fortschritt der theologischen Wissenschaft von eminenter Bedeutung sind. Zudem war er viel gemässigter in seiner Methode als z. B. Nicolaus von Amiens mit seinem geometrischen Verfahren, aus Definitionen und Postulaten die gesamte Theologie zu deduzieren [1]. Er appellierte meist an den praktischen Menschenverstand, und seine Konvenienzgründe haben sich bei den grössten Theologen erhalten. Es ist ja zuzugeben, dass sich die Grenze zwischen Theologie und Philosophie später bedeutend mehr zu Ungunsten der Philosophie verschob, indem eine Reihe von Wahrheiten, die Wilhelm noch « bewiesen » haben wollte, als nur durch die Offenbarung zu erkennen betrachtet wurden, aber der Methode der Vernunftspekulation in der Theologie verhalf er durch seine Arbeiten zu bedeutendem Fortschritt. Das persönliche und wissenschaftliche Verhältnis Wilhelms zu seinem Zeitgenossen und Kollegen an der Pariser Universität Wilhelm v. Auxerre ist noch völlig unbekannt. Ein Einblick in dasselbe wäre um so lehrreicher, als beide Männer Vertreter verschiedener Methoden sind. Bei Wilhelm v. Auxerre ist die Abhängigkeit von Aristoteles schon eine das System beeinflussende, und die in der aristotelischen Metaphysik oft zur Anwendung gebrachte « scholastische » Methode der Darstellung ist bei ihm zum streng gehandhabten Prinzip erhoben.

Das führt uns naturgemäss zur Frage nach der *Stellung Wilhelms zum Stagiriten*. Eine genaue Untersuchung derselben geht über den Rahmen dieser Arbeit hinaus, es kann sich nur um allgemeine Richtlinien handeln. Wie schon im ersten Teile bemerkt wurde, ist eine Beurteilung der Leistungen Wilhelms *nur* von diesem Standpunkte aus einseitig und in gewissen Grade auch ungerecht zu nennen. Man mag seine Art inbezug auf das Eindringen in den

[1] Ueber ihn cfr. M. GRABMANN, *Gesch. d. schol. Meth.*, II, 1911, S. 474 ff.

Geist der aristotelischen Philosophie als Stückwerk und sein Verfahren als unmethodisch bezeichnen, es darf aber die Frage aufgeworfen werden, ob rein psychologisch ein anderes als ein Gegnerverhältnis überhaupt möglich war. Man wird mir den Text entgegenhalten: « (Aristoteles) suscipiendus est i. e. sustinendus in eis omnibus, in quibus recte sensisse invenitur » [1]. Der ganze Satz aber lautet: « quamquam autem in multis contradicendum sit Aristoteli, sicut revera dignum et iustum est, et hoc in omnibus sermonibus quibus dicit contraria veritati, sic suscipiendus est i. e. sustinendus in eis omnibus, in quibus recte sensisse invenitur ». Das Gegnerverhältnis ist also das erste und die freundliche Stellungnahme ist mehr ein Dulden denn ein Bewillkommnen. Was er hier Aristoteles gegenüber ausspricht, hat er tatsächlich jedem Gegner gegenüber beobachtet. Ohne Zweifel war Aristoteles eine Autorität; hatte sich doch das ganze scholastische Denken an seiner Dialektik herangebildet. Aber die zugleich mit den arabischen Kommentatorenarbeiten bekanntgewordenen Werke zeigten ihn von einer gefährlichen, glaubensfeindlichen Seite, der man entgegen treten musste. Die offiziellen Lehrverbote von 1210, 1215 und 1231 bekräftigten diese Stellungnahme. Rein psychologisch genommen war erst eine längere Beschäftigung mit seinen Werken erfordert, bis man seine wirklichen Lehren von der arabisch-neuplatonischen Exegese losgelost betrachten und als andersgeartete erkennen konnte. Eine um so längere, als jene Exegese doch im tiefsten Grunde als Neuplatonismus mit der herrschenden augustinischen Weltanschauung übereinstimmte, und weil in der Tat Aristoteles manche Lehren vortrug, die das Christentum ablehnen musste. Und selbst diese abzulehnenden Sätze waren mit dem ganzen Lehrgebäude so zu einem festen Gefüge verbunden, dass es nicht leicht sein konnte, das System beizubehalten, jene Sätze aber zu streichen. In dem Verbot von 1231 spiegelt sich deutlich der Fortschritt der Erkenntnis wieder: die Nützlichkeit der aristotelischen Grundanschauungen ist unterdessen wahrgenommen, die Verkettung des ganzen Systems, der brauchbaren und abzulehnenden Sätze aber noch nicht. Und es dürfte bezeichnend sein, dass auch

[1] *De an.*, c. 2, p. 12.

Wilhelm von Auxerre einer der drei bestellten Korrektoren aristotelischer Schriften ist.

Diese ganze Folge der Entwicklung tritt auch in den Schriften unseres Wilhelm klar zu Tage. Wie schon oben gezeigt wurde, steht Aristoteles vor dem Geiste Wilhelms bei Abfassung des « magisterium divinale » als einer der Gegner, sachlich identisch mit den neuplatonischen Anschauungen der Araber. Als Gegner wird er auch durchweg behandelt: das dialektische Erbgut wird nicht selten zur Anwendung gebracht, es hat ja mit den naturphilosophischen Lehren keine direkten Berührungspunkte; wo nicht gegen ihn aufzutreten ist, wird er ignoriert; wo die Gegnerschaft zu Tage tritt, wird mit allen Mitteln der Dialektik, des praktischen Menschenverstandes und der überkommenen Philosophie der Kampf aufgenommen. Und doch kann er sich dem Einfluss des gewaltigen Denkers auf die Dauer nicht widersetzen. Die gleich zu beweisende chronologische Folge der Traktate ergibt folgenden interessanten Befund: *De trinit.* bringt fünfmal einen Hinweis auf ein von Aristoteles aufgestelltes logisches Prinzip ohne Angabe des Fundortes; bei dem Beweis für das Dasein Gottes findet sich kein aristotelischer Gedanke, vielmehr stehen die Ausführungen ganz unter dem Einfuss Anselms; dasselbe gilt von den Darlegungen über die Unzulänglichkeit unserer Begriffe in ihrer Anwendung auf Gott und alles Geistige: sie nehmen auf Aristoteles keine Rücksicht. Aehnlich liegen die Dinge in *Cur Deus homo*, nur wird einmal [1] *Liber Topicorum* zitiert: ebenso in *De sacr.*, wo ich das erste naturwissenschaftliche Zitat mit Angabe des Buches finde [2], dessen Inhalt bekämpft wird. In *De fide et leg.* mehren sich die Verweise auf Aristoteles, naturwissenschaftliche Zitate aber erscheinen noch ohne Angabe des Fundortes [3]. Im Traktat *De virt. et mor.* finden neben dem Organon [4] auch die ande-

[1] C. 7; I, 560 *b*.

[2] *De matr.*, c. 3; I, 515 *b* aus *De naturis animalium* über das Weib als unvollkommenen Mann.

[3] Cfr. *De leg.*, c. 25; I, 79 *a* u. c. 26; I, 85 *b*.

[4] *In libro topicorum: De virt.*, c. 2 u. 6; *De mor.*, c. 11; *In libro praedicamentorum: De virt.*, c. 1 u. 9; I, 119 *b*.

ren Werke ausdrückliche Verwendung: Ethik [1], *De anima* [2], *De sensu et sensato* [3], *De naturis animalium* [4], *De phys. auditu* [5], Metaphysik [6]. Zudem tritt eine eingehendere Beschäftigung mit seinen Ansichten zutage. Der ganze erste Abschnitt des Traktates handelt über die Anschauungen der Philosophen betreffs der Tugend; und die aristotelischen Lehren über ihre Definition, über Habitus usw. werden einer eingehenden Untersuchung unterzogen. Aber die Haltung bleibt doch entweder ablehnend, wie bezüglich der Lehre über die « passiones », oder es werden ihm nur die « rudimenta et initialia » [7] zuerkannt. Hier wie gewöhnlich ist die Haltung gekennzeichnet durch eine grosse Reserve, in der sich die Furcht äussert, er möchte zu vieles « in bonam partem » auslegen. In *De universo* mehren sich die ausdrücklichen Zitate aus allen natuwissenschaftlichen Werken wie aus der Metaphysik [8]. Die Ansichten des Stagiriten über Gestirngeister, Ewigkeit der Welt usw. werden ausführlich behandelt. Zugleich gilt er auch hier durchgehends als Gegner, *einer* Gruppe mit den Arabern zugehörend: « Aristoteles et sequaces eius » [9]: er wird verantwortlich gemacht für die gesamte arabische Intelligenzenlehre [10], und ein Heer von sonderbaren Berichten geht über ihn um: dass er Verkehr habe mit einem bösen Geist usw. Genau dasselbe ist betreffs *De anima* zu sagen: er beginnt die Ausführungen mit der aristotelischen Seelendefinition und wirft eine Reihe von Fragen auf, die nur durch die Lektüre der aristotelischen Seelenlehre angeregt sein können. « Aristoteles et sequaces eius Alpharalius, Algaxel, Avicenna » lehren, dass die « intelligentia agens » die menschliche

[1] *In libro ethicorum: De retrib.*, c. unic. usw. ziemlich oft.
[2] *De retr.*, c. unic.
[3] *Ibidem.*
[4] *De vitiis,* c. 5 u. 9.
[5] *De vit.*, c. 8.
[6] *In libro metaphysicorum: De virt.*, c. 1 u. 9; 1, 119 *a; De vit.*, c. 5; *In metaphysica sua: De tent.*, c. 1.
[7] *De virt.*, c. 9; 1, 129.
[8] Cfr. die freilich ungenaue Zusammenstellung bei VALOIS, p. 200.
[9] I, 2, c. 4.
[10] Cfr. II, 1 das ganz gegen ihn gerichtet ist.

Seele hervorbringt [1], die Potenzenlehre und besonders die Erkenntnislehre (« intellectus agens ») werden abgelehnt, usw. In der Schrift, die, soweit ich sehe, an letzter Stelle abgefasst ist: *De rhetorica divina*, erhebt er sich schliesslich zu einem Lobe und einer rückhaltlosen Anerkennung betreffs des Organon: « de oratione logica, cui tam studiose tamque perfecte Aristotelis ingeniositas insudavit », und führt die Teile desselben der Reihe nach an, sowie gleich dahinter die Ethik [2].

Eine genauere Behandlung dieser und anderer Fragen würde ohne Zweifel nur noch deutlicher erkennen lassen, dass sich in den Werken Wilhelms die ganze Fortentwicklung der Stellung der Scholastiker zu Aristoteles widerspiegelt [3]. Seine Schriftstellerei ist beendet, ehe Albert d. Gr. den damals noch unerhörten Schritt wagte, das gesamte philosophische und theologische Denken auf aristotelischer Grundlage aufzubauen. Aus Wilhelms Werken lernen wir verstehen, warum der Stagirite in den Kreisen gläubiger Forscher abgelehnt wurde, und doch mit unwiderstehlicher Macht langsam aber sicher die Geister in seinen Bannkreis zog. Es wird uns klar, wie notwendig und schwierig zugleich das Unternehmen war, das sich Albert vorzeichnete: eine Ehrenrettung des grössten aller Philosophen aus dem schlimmen Rufe des grössten aller Magier und Phantasten und eine Bereicherung der Wissenschaft, wie sie ein zweites Mal nicht geschehen ist. Wilhelms « magisterium » spiegelt diese Entwicklung wieder; nicht nur das: er ist aktiv an ihrem Fortgang beteiligt mit einer Wirksamkeit und einem Erfolg, wie wohl kein zweiter in seiner langen schriftstellerischen Periode.

In Thomas v. Aq. findet diese Bewegung ihren Abschluss. In seinem Werke *De veritate fidei catholicae contra gentiles* stellt er

[1] *De an.*, c. 5, p. 2.

[2] *De rhet. div.*, c. 1.

[3] Der Einwand liegt nahe: der Befund einer zunehmenden Benutzung der Aristotelischen Schriften kann sich auch aus den zu behandelnden Fragen ergeben. Aber gerade die erste Schrift *De trinitate* hätte doch von diesem Standpunkte aus eine eingehende Berücksichtigung der Aristotelischen Metaphysik erwarten lassen, während sie in Wirklichkeit nur wenige allgemeine Hinweise auf den Stagiriten bietet.

sich von dem neuen peripatetischen Standpunkt vor dasselbe Problem wie Wilhelm: ein System der christlichen Weltanschauung zu errichten gegen solche Gegner und zum Zweck der Ueberzeugung von solchen Gegnern, welche die Autorität der Hl. Schrift und der Kirche nicht anerkennen (I, 2). Auch er greift deshalb zu dem einzig möglichen Mittel der Vernunftbeweise. In Ziel und Methode stimmen beider Werke also ganz überein. Auch in der Darstellungsweise zeigen sich manche Berührungspumkte. Beide bedienen sich nicht der sog. scholastischen Methode, stellen überhaupt keine Quästionen, sondern handhaben den freien Abhandlungsstil. Beide gehen nicht allen einzelnen Irrtümern der Gegner nach, sondern wenden sich gegen die Grundlagen der Systeme, wobei freilich Wilhelm doch mehr ins Einzelne geht als Thomas. Beide lehnen sich in ihrer Sprache sehr eng an die Gegner, besonders an die Araber an, Wilhelm dabei mehr an Avicenna, Thomas mehr an Averroes; beiden sind auch die Araber die Hauptgegner, mit denen sie sich eingehend auseinandersetzen. Eine Verschiedenheit zeigt sich sowohl im Aufbau wie in der Art der Beweisführung. Der Gesamtaufbau Wilhelms muss als einheitlicher bezeichnet werden: von Gott über Christus zu Gott: aber er hat den Nachteil, dass er Sätze als Vernunftwahrheiten oder wenigstens als Vernunftpostulate hinstellt, die der blossen Vernunft entweder völlig unzugänglich sind, wie die Trinität der göttlichen Personen, die Tatsache der Erlösung u. a., oder für die höchstens nach stattgehabter Offenbarung Konvenienzgründe beigebracht werden können, wie für die Sakramente. So erweisen sich diese seine Ausführungen als nicht beweiskräftig. Das gleiche ist von seinem Beweis für Gottes Dasein zu sagen, wenngleich er die gegenteilige Ansicht mit manchen seiner Zeitgenossen z. B. Wilhelm v. Auxerre teilt. Thomas konnte ihm auf diesem Wege nicht folgen, wenn auch die Einheit des Systems darunter leiden musste. Er teilt deshalb den Stoff in zwei Gruppen: « sapientis intentio circa duplicem veritatem debet versari et circa errores contrarios destruendos, ad quarum unam investigatio rationis pertingere potest, alia vero omnem rationis excedit industriam ». Zur Darlegung der ersten will er « rationes demonstrativas, quibus adversarius convinci potest », vorbringen, die zweite lässt sich nur aus der Offenbarung beweisen, die Vernunft kann

nur die Gegengründe des Gegners entkräften (I, 9). Jede der beiden Gruppen ist dann nach dem auch von Wilhelm verwandten System aufgebaut: von Gott zu Gott.

I, 1. *De his quae Deo secundum seipsum conveniunt* (l. I). — 2. *De processu creaturarum ab ipso* (l. II). — 3. *De ordine creaturarum in ipsum sicut in finem* (l. III)[1].

II, 1. *De his quae de ipso Deo supra rationem credenda proponuntur* (die Trinität, l. IV, c. 2-26). — 2. *De his quae supra rationem a Deo facta sunt* (die Menschwerdung und die ganze Erlösungsökonomie, c. 27 78). — 3. *De his quae supra rationem in ultimo hominum fine expectantur* (die Auferstehung und ewige Glorie, c. 79 97).

Wie dabei auffällt, ist das Gebiet des Uebernatürlichen von Thomas viel knapper behandelt, umfasst es ja nur das 4. Buch des Werkes. Noch mehr ist diese Kürze gegenüber Wilhelm zu betonen. War aber einmal die Ansicht vertreten, diese Stoffe könnten nur dogmatisch behandelt werden, so lag nichts näher, als nur einen kurzen Einblick in dieselben zu geben, Schrift-, Traditions- und Konvenienzbeweis zu liefern und die Gegengründe zu widerlegen. Im ersten Teil ist der Anschluss an Wilhelm unverkennbar. Auf das Einzelne kann hier nicht eingegangen werden. Es sei nur noch darauf hingewiesen, dass nach Thomas' eigener Aussage auch dieser Aufbau nicht rein philosophisch ist. Für die Philosophie, sagt er, sind die Geschöpfe das erste, Gott das letzte in der Reihe der zu untersuchenden Dinge, für die Theologie ist es umgekehrt und entspricht mehr (dem wirklichen Gang der Tatsachen und) der Vollkommenheit Gottes (II, 4).

Eine zweite wichtige Verschiedenheit liegt in der Art der Beweisführung. Die des hl. Thomas ist eine streng wissenschaftliche, die Wilhelms meist eine populäre. Thomas sucht die wissenschaftlich durchschlagenden und überzeugenden Gründe beizubringen, und nur wo sie fehlen, werden die Analogiebeweise verwandt. Aristoteles und seine Gedankenwelt herrschen bei Thomas vor, und

[1] Cfr. I, 9; III, 1 gibt er derselben Einteilung eine etwas andere Fassung, indem alles von Gott ausgesagt ist: 1. *De perfectione divinae naturae.* — 2. *De perfectione potestatis ipsius* (als Schöpfer und Herr). — 3. *De perfecta auctoritate sive dignitate ipsius* (als Zweck und Leiter von allem).

der Text des Stagiriten — freilich nicht selten ohne eine gewisse Biegung des Sinnes — gibt in manchen Fragen gegenüber den Arabern den Ausschlag. Die Einheit, die dem Gesamtaufbau abgehen musste, ist ersetzt durch strenge Einheit der Terminologie, Straffheit des Einzelaufbaues und feste Geschlossenheit des Ganzen. Thomas' Werk ist viel eher geeignet zu überzeugen und erfüllt deshalb seinen Zweck in viel höherem Grade. Doch ist es auch mehr an einen wissenschaftlich gebildeten Leser gerichtet, während Wilhelm sich ausdrücklich nicht nur an « pauci sapientes » [1] wendet, sondern an einen weiteren Leserkreis.

2. Eingliederung nach Abfassungszeit.

Unsere weitere Untersuchung gilt der *Abfassungszeit* des « magisterium divinale ». Wie wir aus dem Vorhergehenden wissen, fällt diese in die Zeit von der ersten Aufnahme der durch die Araber überkommenen aristotelischen Schriften bis zum Beginn einer Beherrschung der abendländischen theologischen Gedankenwelt durch dieselben: ja aus der blossen Stellungnahme zu Aristoteles dürfte ein Ansetzen um 1231 nicht unberechtigt erscheinen, wenigstens für *De universo* und *De anima*.

Sehen wir uns zunächst die bisher gemachten Aufstellungen an. A. Jourdain [2] setzt ganz allgemein die Abfassungszeit der Werke Wilhelms ins Jahr 1240. Er kann das nicht so gemeint haben, als ob dieser alle Traktate in dem einen Jahr geschrieben habe; deshalb ist der Termin auf die Zeit vorher und nachher auszudehnen. Eine Begründung seiner Aufstellung gibt er eigentlich nicht. Im Zusammenhang spricht er über das Eindringen der aristotelischen Gedanken und Texte in die Literatur des Abendlandes und sagt: die Summe des Robert de Courçon, die Geschichte des Caesarius von Heisterbach und die Summe des Wilhelm von Auxerre (dessen Tod er irrtümlicherweise ins Jahr 1228 statt zwischen 1231 und 1237 ansetzt) geben keine Zitate aus den naturwissenschaftlichen und metaphysischen Schriften, « dans Guillaume, évêque de Paris,

[1] *De trin.*, prooem.

[2] *Recherches crit.*², Paris, 1843, p. 211.

qui écrivait en 1240, les citations d'Aristote se présentent en grand nombre ». In der Anmerkung wird dann hingewiesen auf die von Wilhelm « 1240 » [1] verurteilten Sätze. Ich habe schon oben darauf aufmerksam gemacht, dass Wilhelm von Auxerre im Grunde schon mehr unter dem Einfluss des Stagiriten steht als Wilhelm von Auvergne. So ergäbe sich in Anwendung des Jourdain'schen Beweisganges für unsere Frage richtiger die Zeit um 1231.

Valois[2] erinnert an die Tatsache, Wilhelm sei 1223 Kanonikus an Notre-Dame de Paris gewesen und sagt: « la plupart de ses ouvrages paraissent remonter à cette période studieuse de sa vie ». In der Anmerkung fügt er bei, *De virtut.* sei sicher nach 1217 geschrieben, weil des Joannes de Monte mirabili als eines Verstorbenen gedacht werde. Eine HS. von Oxford setze *De sacr.* für das Jahr 1234 fest, es sei das aber eine Bemerkung eines Kopisten aus dem 15. Jahrh. ohne sachliche Unterlage, vielmehr « tout porte à croire qu'après son élévation à l'épiscopat, G. n'eut plus le loisir de composer des ouvrages ». S. 238 sagt er: W. schrieb « probablement avant 1228 »; und « probablement avant Alexandre de Hales ». Valois geht mit seiner Begründung also auf das überaus beschäftigte Leben des Pariser Bischofs zurück, das ihm wenig Musse zu wissenschaftlichen Arbeiten gelassen habe. Die zahlreichen von ihm veröffentlichten Dokumente für diese Zeit legen diesen Schluss freilich nahe, trotzdem wird sich zeigen, dass wenigstens die Hälfte des bis jetzt gedruckten Schriftenmaterials von Wilhelm als Bischof und nicht vorher verfasst ist. Im übrigen dürfte sein Ansatz in die Zeit um 1223 zu Recht bestehen, insofern Wilhelm damals schon mit seinem Werke beschäftigt zu denken ist: mehr als 1200 Folioseiten eines Unternehmens wie des vorliegenden sind nicht in ein paar Jahren entstanden. Ergibt sich dann noch, dass die Mehrzahl der sonstigen Schriften Wilhelms vor dem « magisterium » verfasst ist, so erscheint Valois' Vermutung, die meisten Werke gehörten der Zeit vor seiner Erhebung zum Episcopat (1228) an, bestätigt.

[1] Cfr. DENIFLE, *Chart.*, I, n. 128: 13 Ian. 1241.
[2] *Loc. cit.*, p. 6-7.

M. Baumgartner[1] glaubte aus der Tatsache, dass Wilhem die Albigenserkriege als noch fortdauernd hinstellt[2], und aus der andern, dass *De trinit.* als erster, *De univ.* als zweiter Teil des « magisterium » bezeichnet werde, den Schluss ziehen zu dürfen, *De trinit.* sei vor 1213 geschrieben, *De univ.* um 1213 begonnen, *De an.* nicht lange nach 1213. Diese Auffassung hat schon Schindele[3] als unhaltbar nachgewiesen, denn die Albigenserkriege dauerten noch bis ins zweite und dritte Jahrzehnt des Jahrhunderts[4].

St. Schindele lieferte eine Reihe von dankenswerten Beiträgen zur Chronologie der Schriften Wilhelms. Er ergänzte die Angabe Valois' betreffs *De virt.* (als nach 1217 verfasst) durch den Hinweis, dass der Franziskaner- und Dominikanerorden als bekannte Institution erwähnt werden[5], deshalb dieser Traktat nicht vor 1220 verfasst sein könne. Ferner wies er auf den Text *De sacr. poenit.*[6] hin: « cum generali statuto ecclesiae omnes fideles tempore Quadragesimali ad minus iussi sint annis singulis confiteri »[7], wodurch die Abfassung dieses Traktates als nach 1215 bewiesen wurde. Die beste Bereicherung brachte Schindele ohne Zweifel durch den Nachweis, *De universo*, I, 2, c. 7 sei sicher zwischen 1231 und 1236 anzusetzen; das erste wegen der Hinweise auf die kriegerischen Ereignisse in Spanien und Afrika, das zweite wegen der als bevorstehend bezeichneten Planetenkonjunktur, die auf 1236 erwartet wurde. Das bestätgt meine obige Annahme: um 1231 (aus der Stellungnahme zu Aristoteles); noch auf einem anderen, von beiden ganz unabhängigen Wege werden wir zu demselben Ergebnis kommen.

[1] *Die Erkenntnislehre...* (1893), *loc. cit.*, S. 2-8.

[2] *De univ.*, I, 1, c. 2 (I, 594 *a*): « fuitque et est adhuc non solum perniciosissimus sed etiam pestilentissimus (error), quapropter ipsum etiam gladio et igne persequi et exterminare usque hodie non desistit »; und in nicht so zwingender Form in *De an.*, c. 5, p. 8: « quidam erronei, quos gens christianorum non immerito gladio et igne prosequitur ».

[3] *Beitr. z. Metaph.*, *loc. cit.*, S. 3 f.

[4] Cfr. HERGENRÖTHER-KIRSCH, *Kirchengesch.*, II[5], S. 708.

[5] *De virt.*, c. 11; I, 141 *b*.

[6] C. 19; I, 499 *a*.

[7] Den genauen Text des Dekretes cfr. DENZ.[12], n. 437.

Nach den vorliegenden Angaben haben wir für *De universo* einen festen Termin: zwischen 1231 und 1236. Wenn es uns möglich ist, die *Abfassungsfolge der Schriften* zu bestimmen, dazu noch einige andere feste Punkte zu gewinnen, besonders für die erste Schrift, in der chronologischen Folge, so können wir mit ziemlicher Genauigkeit die Abfassungszeit des « magisterium » festsetzen. Man wird geneigt sein, die systematische Folge ohne weiteres auf die chronologische zu übertragen, doch belehren uns z. B. allein viele Stellen in *De fide et leg.* (tr. 5), dass *De sacr.* (tr. 6) schon geschrieben sei. Nun sagt Le Feron, 1674 [1] und Schindele wiederholt es 1900, die gegenseitigen Verweise in den Schriften Wilhelms kreuzten sich vielfach und gäben keinen sicheren Anhaltspunkt für die Priorität in der Abfassung. Hätte ich diese Bemerkung vor meiner Nachforschung gelesen, ich hätte sie vielleicht nicht unternommen. Da mich aber die Frage nach der Priorität Wilhelms oder des Alexander v. Hal. interessierte [2], so ging ich unbekümmert um alle Folgen an eine Zusammenstellung der diesbezüglichen Texte. Drei Gruppen derselben sind zu unterscheiden.

1) *Texte*, die meist auf *andere als des Verfassers Schriften* oder gar andere Lehrzweige gehen, deshalb für unsere Untersuchung nicht in Frage kommen. Sie sind gewöhnlich mit der unbestimmten Formel eingeführt: « sicut alibi declaratum est » oder « debes reminisci eorum quae alibi didicisti »; ihrem Inhalt nach gehen sie entweder auf die Predigten Wilhelms oder auf andere Wissenszweige, wie Logik, Mathematik, Naturwissenschaft, Rechtslehre usw. Man vergleiche z. B. « hoc est quod alibi dicitur, quia aliud est, cum dolus incidit contractui, aliud cum dat causam eidem » [3],

[1] II, suppl. praef.

[2] In gewissen Kreisen scheint das Bestreben obzuwalten, Alexander so gut wie jedes schriftstellerische Eigentum abzusprechen. Man vergleiche z. B. die merkwürdige Begründung, mit der TH. HEITZ, *loc. cit.*, p. 105 in seinen Untersuchungen den Alexander einfach übergeht. Zum wenigsten hätte man doch erwarten dürfen, dass er seine Ansicht an dem von ihm behandelten Stoff bewiesen oder das Werk als ein nun einmal tatsächlich vorliegendes seinen Untersuchungen zugrunde gelegt hätte.

[3] *De mor.*, c. 8; I, 226 *b*.

oder ausdrücklich: « sicut apud geometras declaratum est[1]; iam autem declaratum est in libro de sensu et sensato et in aliis libris »[2]. Die persönliche Darstellungsart Wilhelms lässt ihn, soweit ich sehe, so gut wie immer in der ersten Person reden, wenn er auf seine eigenen Schriften verweist: « dixi, diximus, ostendimus » usw. oder mit dem Zusatz per me: « declaratum est tibi per me » u. a.

2) *Texte*, welche die *systematische Reihenfolge* der zum « magisterium » gehörigen Traktate betreffen. Eine grosse Zahl derselben ist oben im ersten Teile dieser Abhadlung zur Besprechung gekommen. Sind sie zugleich mit einer chronologischen Bemerkung verbunden, gehören sie auch der folgenden Gruppe an, sonst fallen sie für unsere jetzige Untersuchung fort. Wie sich zeigen wird, ist die systematische Folge der Traktate eine andere als die chronologische. Was Wilhelm bewogen hat, gewisse Abhandlungen später zu bearbeiten, als der Aufbau eigentlich verlangte, ist schwer zu sagen. Eine Aeusserung darüber liegt nicht vor. Ich vermute einen Zusammenhang mit dem Lehrverbot der naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles, denn es handelt sich um *De universo* und *De anima*. Die Vorwegnahme des Sakramententraktates wäre freilich hierdurch nicht erklärt.

3) *Texte*, welche die *chronologische Folge* der zum « magisterium » gehörigen Abhandlungen betreffen. Die Zusammenstellung von mehr als 160 Texten dieser Art ergibt ein absolut einheitliches Bild, dem sich nur zwei Texte nicht fügen wollen, die zudem auch aus anderen Gründen als nicht ursprünglich sich erweisen. Das ist kein Zufall mehr! Die Zahl der Texte könnte noch erheblich vermehrt werden, aber die vorliegenden reichen hin, das Resultat als ein sicheres darzutem. Von besonderer Wichtigkeit dabei ist die Gegenseitigkeit der Verweise d. h. die Tatsache, dass, wenn der eine Traktat den anderen als noch zu schreiben hinstellt, dieser jenen auch als schon geschrieben bezeichnet. Ein Traktat bietet einer restlosen Eingliederung seiner Teile gewisse Schwierigkeiten: *De virtutibus et moribus*, aber es findet sich auch ein Text, der besagt, dieser Traktat sei nicht in einem Zuge geschrieben, son-

[1] *Ibidem*, c. 10; I, 245 *a*.
[2] *De retrib.*, c. unic.; I, 317 *a*.

dern durch andere Arbeiten und die Abfassung von *De fide et legibus* unterbrochen worden. Läge diese Aussage Wilhelms nicht vor, könnte man diesen Teil der Ausführungen als eine Konstruktion bezeichnen und vielleicht in Zweifel ziehen, so aber gibt auch er sicher verbürgte Tatsachen wieder, wenigstens in seinen Hauptzügen.

Es soll im Folgenden demnach zuerst auf Grund dieser Texte die relative Abfassungszeit der einzelnen Teile des « magisterium divinale », dann soweit möglich, die absolute der Teile und damit des Ganzen festgestellt werden.

Relative Abfassungszeit der einzelnen Teile.

Wie zu jeder Relation zwei Termini gehören, so spricht jeder dieser Texte für zwei Traktate: den, in welchem er steht, und jenen, auf den er verweist. Um ständige Wiederholungen zu vermeiden, führe ich die einzelnen nur bei den Traktaten an, *auf* welche verwiesen wird, und begnüge mich bei jenen, *in* welchen sie stehen, mit dem allgemeinen Vermerk, welche Traktate in denselben als schon geschrieben, welche als noch zu schreiben bezeichnet werden. Um ferner die Uebersicht zu erleichtern, führe ich die Verweisstellen gleich in der chronologischen Folge der Traktate an, nicht in der systematischen.

1. *De primo principio* (de trinitate). — Dürfte auch chronologisch an erster Stelle aufzuführen sein. Kein Traktat wird in ihm als schon geschrieben bezeichnet, als noch zu schreiben: *De virtut. et morib.* und *De universo*, I. 3 [1]. *De trinit.* selbst wird als geschrieben angeführt in *De fide et leg.*, *De virt. et morib.*, *De universo, De an.*

De leg., c. 24 [2]: « cum *in prima parte* theologicae philosophiae evidenter *declaratum sit*, omnem virtutem ... ex prima et universali potentia esse » (*De trin.*, c. 6 u. 7). *Ibidem* [3]: « iam enim *declaravimus in primo tractatu* scientiae huius ... » (*De trin.*,

[1] Weiter finden sich im ganzen Traktat keine Verweisstellen.
[2] I, 69 *b*.
[3] I, 78 *a*.

c. 11). *De virt.*, c. 9 [1]: über das Verhältnis von « causa prima » und « secunda alibi *declaravimus* » (*De trin.*, c. 6-7 u. 12). *De retrib.*, c. unic [2]: « *numeravimus in tractatu* principali *de ipso primo principio*... propria ipsius » (*De trin.*, c. 6). *De univ.*, I, 1, c. 23 [3] über die Weisheit Gottes: « de his autem *expedivi me* in parte huius magisterii, quae praecedit hanc, et *declaravi* tibi... » (*De trin.*, c. 10 u. 11). «... de ipso vero creatore [4] ibidem *patefactum* est tibi in capitulo de praedicamentis et praedicationibus, quae fiunt in rebus divinalibus » (*De trin.*, c. 44-47). *De univ.*, I, 1, c. 26 [5] spricht vom « intellectus genitus » : « sicut alias tibi *declaratum est* » (*De trin.*, c. 15 f.); «... debes autem scire, quod intellectus et intelligere, sicut *docui* te in tractatu de praedicationibus, quae fiunt in rebus divinalibus, secundum duos modos... accipiuntur » (*De trin.*, c. 44-7). *De univ.*, I, 3, c. 26 [6]: « *declaratum* est tibi *in prima parte*... magisterii » (*De trin.*, c. 1-2). *De univ.*, II, 1, c. 28 [7]: « et *declaravi* tibi hoc multis viis in tractatu singulari de praedicationibus et modis praedicandi... » (*De trin.*, c. 44-47). *De an.*, c. 3, p. 5: « *declaratum* est... » (*De trin.*, c. 9) und am Schluss desselben Kapitels wieder: « *declarata* sunt... » (*De trin.*, c. 44-47). *De trinitate* wird also *in allen Traktaten*, in denen Verweise vorliegen, *als geschrieben* vorausgesetzt; nicht verwiesen auf die Abhandlung ist in *Cur Deus homo* und *De sacramentis.*

2. *Cur Deus homo.* — Wenn jemand diesen Traktat an erste Stelle setzen wollte, so wäre dem nichts entgegenzuhalten als der Prolog von *De trinit.*, der offenbar als Einleitung des Ganzen gedacht und geschrieben ist. Zugunsten der anderen Auffassung könnte sogar auf die merkwürdige Tatsache hingewiesen werden, dass gegenüber der sonstigen Gewohnheit des Verweisens *Cur*

[1] I, 127 *a*.
[2] I, 325 *a*.
[3] I, 618 *b*.
[4] Die Ausgaben haben die sinnlose Leseart « errore »; cfr. die Korrektur Le Feron's, t. II, suppl. praef., nach der HS. von Chartres.
[5] I, 621 *b*.
[6] I, 794 *b*.
[7] I, 830.

Deus homo gar nicht *De trinitate* erwähnt, obwohl oft genug Gelegenheit dazu gewesen wäre, bes. in c. 7 u. 8. Dagegen ist nun wieder geltend zu machen, dass die Verweise in den ersten Traktaten viel seltener sind als in den späteren. Wie sich deren in *De trinit.* nur zwei finden, so auch in *Cur Deus homo*; und von diesen letzteren gehört einer zu den oben erwähnten zwei unechten oder nicht ursprünglichen. C. 4 stellt nämlich *De vitiis* als schon geschrieben hin. In den vier ersten Kapiteln handelt es sich um den Vernunftbeweis für die Existenz der Erbsünde. Er schliesst: « si quis autem quaerat, qua iustitia Dei uno peccante aut duobus tota posteritas in damnatione mortis derelicta est, *respondimus in tractatu de peccato originali* et ad hoc ipsum respondemus... ».

Gegen die Ursprünglichkeit der unterstrichenen Worte ist Folgendes geltend zu machen: *De vitiis* behandelt in den ersten Kapiteln genau dieselben Fragen über die Existenz der Erbsünde und die nach der Gerechtigkeit Gottes und verweist in beiden Fällen auf *Cur Deus homo* als schon geschrieben. Deshalb ist sicher ein Verweis nicht ursprünglich. Dies gilt nun für obigen: 1) ein Vergleich der hiesigen Ausführungen mit den entsprechenden in *De vitiis*, c. 2 zeigt, dass die hier vorliegenden früher sind; von dem Inhalt abgesehen wollen jene in *De vitiis* eine Ergänzung der hiesigen ausdrücklich sein: es heisst dort [1]: « debes ergo hic reminisci primum trium viarum, quibus eius (peccati) esse *stabilivimus* in tractatu, quem vocamus *Cur Deus homo* ». Ferner hätte man im umgekehrten Falle bei dem obigen kurzen Beweis für die Existenz der Erbsünde in *Cur Deus homo* einen Verweis auf *De vitiis*, c. 2 erwartet, wo er viel eingehender durchgeführt ist; 2) was speziell die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes angeht, so verweist wieder *De vitiis* [2] auf die hiesigen Ausführungen: « *iam respondimus* ad hoc in tractatu qui vocatur *Cur Deus homo* », und erweist sich als der spätere durch die fortsetzende Bemerkung: « nihilominus ad eandem respondebimus et hic » und bringt Ergänzungen, die viel ausführlicher sind als die hiesigen Darlegungen; 3) steht eine so frühe Ansetzung von *De vitiis* in Widerspruch zu sämtlichen anderen

[1] C. 2; I, 261 *a*.
[2] C. 5; I, 270 *b*.

Texten, dagegen beruft sich diese Abhandlung in Harmonie mit allen Verweisen auf *Cur Deus homo* als schon geschrieben und *De an.* in derselben Frage auf beide [1]: « iam respondi sufficienter tibi in duobus tractatibus, quorum alterum vocavi *Cur Deus homo*, alterum vero inscripsi *De vitiis et peccatis* quantum ad primam sui partem »; 4) mag noch darauf hingewiesen werden, dass der Ausdruck in sich nicht der bei Wilhelm sonst übliche « *iam respondimus ad hoc* » ist. An ein besonderes Werk über die Erbsünde ist nicht zu denken, weil nichts von einem solchen bekannt ist und auch für diesen Fall der Ausdruck nicht passt, da er sonst lautet: « in tractatu singulari quem scripsimus... ». Der Einschub erhält eine genügende Erklärung durch die ausführlicheren Darlegungen in *De vitiis* und die äusserste Knappheit derselben an dieser Stelle. Die Worte sind demnach als nicht ursprünglich vorhanden zu betrachten.

Sonst wird kein Traktat als schon geschrieben aufgeführt. Als noch zu schreiben bezeichnet er: *De fide et legibus.*

Cur Deus homo selbst wird als schon geschrieben zitiert in *De sacram.*, *De fide et legibus*, *De virt. et mor.* und *De an.*

De sacr. euch., c. 2 [2]: über das dreifache Amt « Christi *declaravimus* supra in tractatu, quem vocavimus *Cur Deus homo* » (C. D. h., c. 7); in demselben Kap. noch dreimal [3] (C. D. h., c. 7 u. 6-7). *Ibidem*, c. 5 [4] über das Kreuzopfer: « evidenter *ostendimus* in libro C. D. h. » (c. 5-7). *De fide*, c. 3 [5] über die Notwendigkeit der Menschwerdung « nos *iam respondimus* ad hoc in eo tractatu, quem vocamus C. D. h. » (c. 5-7). Die Stellen der beiden anderen Traktate sind schon vorhin angeführt.

3. *De sacramentis* (ausser *De sacr. in gen.*, c. 1-2). — Der Traktat zitiert als schon geschrieben: *Cur Deus homo;* als noch zu schreiben: *De fide et leg.* Er selbst wird als schon geschrieben ange-

[1] C. 5, p. 11; II, 127 *a*.
[2] I, 435 *a*.
[3] 435 *b* zweimal u. 437 *b*.
[4] I, 447 *b*.
[5] I, 16.

führt in: *De fide et leg.* (*De collat. benef.*, c. 5 [1] das nicht zum « magisterium » gehört) und *De virt. et mor.*

De fide, c. 3 [2]: « duobus tractatibus completis nos *expedivimus* sc. de sacramentis et libero arbitrio atque gratia ». *De leg.*, c. 24 [3]: « exteriora autem servitia iam in septem partes *distinximus et declaravimus* eas in tractatu sacramentorum, sacramentalium atque iustificationum ». *Ibidem*, c. 28 [4] ist auf den ganzen Sakramententraktat als geschrieben verwiesen und [5] auf den tract. *De baptismo* im Besonderen. Aus den verschiedenen Teilen des Traktates *De virt. et mor.* führe ich 11 Stellen an, in denen der Sakramententraktat im allgemeinen oder einzelne Abhandlungen desselben als geschrieben bezeichnet werden. *De virt.*, c. 9 [6]: « quamvis in tract. *De matrimonio* et in tract. *De baptismo* de hoc multa *dixerimus* » (über die Freiheit des Menschen), c. 11 [7]: « *declaravimus* in tract. *De baptismo* », *ibidem* [8]: « sacramenta et sacramentalia... sicut *declaravimus* in tract. de eisdem », *ibidem* [9]: « pugnas et praelia (des Priesters für den Sünder) ista in tract. sacramentorum et sacramentalium, in capitulo de confessione ibi *nominavimus* », c. 21 [10]: « *diximus* in tract. *De matrimonio* ». *De morib.*, c. 5 [11]: über Kochen und Braten « in tract. *De sacr.*, in capitulo de ss. Eucharistia plene *exposuimus et declaravimus* », c. 9 [12]: die lucra der Armut « *numeravimus et nominavimus* in tract. *De sacr.* in cap. de confessione ». *De vitiis*, c. 2 [13]: « sicut in tract. *De matrimonio docuimus* » und gleich darauf [14] wiederum. *De tent.*, c. 5 [15] über die Pfeile der einzelnen Tugenden gegen die Laster: « *diximus* in tract. sacr. in cap. de contritione et attritione peccatorum ». *De retrib.* [16] über die vier Dimensionen der Liebe: « iam alibi vid. in tract. *De Euch. assignavimus* ».

[1] II, 258 *a.*
[2] I, 15 *a.*
[3] I, 68 *b.*
[4] I, 94 *a* u. 96 *a.*
[5] I, 95 *a* u. 96 *b.*
[6] I, 121 *a.*
[7] I, 135 *a.*
[8] I, 137 *a.*
[9] I, 150 *b.*
[10] I, 185 *b.*
[11] I, 214 *b.*
[12] I, 231 *b.*
[13] I, 261 *a.*
[14] 261 *b.*
[15] I, 309 *a.*
[16] I, 324 *b.*

4. *De virtutibus et moribus: multa et varia.* — Die vielen vorhin angeführten Verweisstellen aus allen Teilen desselben, die besagen, dass der Sakramententraktat abgefasst sei, lassen es mehr als wahrscheinlich sein, *De virtut.* sei erst nach Vollendung desselben in Angriff genommen. *De fide*, c. 8[1] besagt nun: « de virtutibus, cum *multa et varia scripserimus, tractatum tamen complere* occupationibus et peccatis facientibus *nondum permissi sumus* ». Ebenso sagt *De virt.*, c. 19 und c. 23, er sei bei der Abfassung oft *durch andere Arbeiten unterbrochen* worden. Nach der Gesamtheit der gegenseitigen Verweise kann es sich dabei inbezug auf die Schriften des « magisterium » nur um die Beziehungen von *De virtut. et moribus* und *De fide et leg.* handeln, denn *De univ.*, I, 1, c. 42 setzt *De retribut.* als fertig voraus, deshalb den ganzen Traktat, und *De an.* an mehreren Stellen ebenso; zudem werden, wie oben gezeigt, *Cur Deus homo* und *De sacr.* als geschrieben angeführt, ferner wird *De univ.* als noch zu schreiben bezeichnet, schliesslich kündigt auch *De trinit.* den Traktat als noch bevorstehend an. Also kommt kein anderer Traktat als Zwischenglied für die Unterbrechung in Frage. Von Unterbrechung infolge von Hindernissen anderer Art wird später die Rede sein.

De trinit., c. 8[2]: « fides vera suasionem omnino respuit, quod in tractatu virtutum plenius *disseremus* »[3]. *De univ.*, I, 1, c. 42[4] über die Glorie der Seelen: « sicut *declaravi* tibi in tract. *De meritis et retrib. animarum nostrarum* ». *De an.*, c. 5, p. 2[5]: « cum *iam declaratum* sit tibi in tractatibus *De virt. et mor.* » (*De virt.*, c. 11); c. 5, p. 11[6] der Text, der auf *De vitiis* anspielt, ist oben bei Besprechung von *Cur Deus homo* angeführt worden; c. 5, p. 12[7] über den Nutzen des innern Kampfes: « *iam* tibi *responsum est*...

[1] I, 15 *a*.
[2] II, 9 *b*.
[3] In *De virt.*, c. 3, 9, 11, 14 u. *De morib.*, c. 1 ist von « fides » die Rede; obige Frage hat er freilich bei der wirklichen Ausarbeitung in *De fide* behandelt, was für unsere hiesige Erörterung belanglos ist.
[4] I, 644 *a*.
[5] II, 113 *a*.
[6] II, 127 *a*.
[7] II, 131 *a*.

in prima parte tract. *De vitiis et virtutibus* in c. de originali peccato ».

Was nun die Wechselbeziehungen von *De virt.* und *De fide et leg.* angeht, so ist es schwer zu bestimmen, welche Stücke unter die Bezeichnung « multa et varia » fallen und vor *De fide* schon fertig vorlagen. Doch steht keine Verweisstelle zu anderen im Widerspruch, ihre Gesamtheit gibt vielmehr folgendes einheitliche Bild:

De virtut.: varia et multa (sicher c. 1-2).
De fide, c. 1-3.
De virtut., c. 3-11; I, 143 *a*: « post haec... ».
De legib., c. 1-29 (ganz).
De sacram. in genere.
De virtut., c. 11; I, 143 a - c 23.
De morib.
De vitiis.
De tentat.
De meritis et retrib.

Im einzelnen: über den Ausdruck « multa et varia » nachher ein Wort. *De virt.* setzt von c. 3 an den Traktat *De fide* voraus: c. 3 [1] über das Wissen als Tugend « in parte ista *diximus*, in quinta parte tractatus totius, vid. in capitulo de fide », c. 8 [2] dasselbe: c. 9 [3]: « sicut in tract. *De fide diximus* », *ibidem* [4]: « *iam respondimus* in tract. *De fide* », *ibidem* [5] über den Unterschied von Wissen und Gesetz: « nos in praecedenti tract. vid. *De fide et lege vel legibus* » (utimur! *praes.* entsprechend dem utuntur); c. 11 [6] über den Glaubensgehorsam: « in alio tract. *iam declaravimus* in capitulo de fide », *ibidem* noch mehrmals [7]; c. 14 [8] über die fides: « in cap. speciali *patefecimus* », c. 21 [9]: « *iam respondimus* ad hoc in tract. *De fide* ». Auch *De vitiis*, c. 10 [10] setzt *De fide* als fertig voraus: « *determinavimus* in alio tract., et in cap. de ignorantia » (*De fide*, c. 2).

[1] I, 113 *a*.
[2] I, 116 *b*.
[3] I, 120 *b*.
[4] I, 124 *a*.
[5] I, 124 *b*.
[6] I, 134 *b*.
[7] 135 *a*, 135 *b*, 138 *b*, 140 *a*.
[8] I. 168 *a*.
[9] I, 186 *a*.
[10] 291 *b*.

De legib., c. 1 [1] setzt den Unterschied von « virtutes naturales, consuetudinales und theologicae (= gratuitae) » als alibi behandelt voraus und deshalb ist *De virtut.*, c. 1-11 (Anfang) vor *De legib.*, c. 1 fertig gewesen. Was mich veranlasst, den Einschnitt bei (I, 143 *a*): « post haec vero dicemus ea, quae restant de his quae communiter pertinent ad virtutes... » zu machen, ist einmal diese auffällige Unterbrechung, dann aber auch der Inhalt des folgenden Teiles, der uns einige Handhaben gibt, die absolute Zeit seiner Abfassung zu ermitteln.

De legibus dürfte als Ganzes dann folgen, wenigstens fehlt jeder Grund einer Zerlegung. *De leg.*, c. 1 [2] kündigt die Untersuchung über die Zahl der Tugenden für später an; diese kommt *De virt.*, c. 18, dies Kapitel ist also später anzusetzen. *De vitiis*, c. 6 gibt *De leg.*, c. 24-27 als schon geschrieben an: über den Einfluss der Gestirne auf das Schicksal der Menschen « in tract. *De legibus* multa *diximus* » (*De leg.*, c. 24-27, bes. c. 27) [3]. Ebenso *De retrib.*, c. unic. [4]: « alibi iam *diximus*, vid. in cap. de perpetuitate poenarum... ibidem *demonstravimus*... » (*De leg.*, c. 21-22).

De sacramentis in genere, c. 1-2: über die Eigenart dieser Ausführungen ist schon früher gesprochen worden. C. 3 derselben verweist auf die Darlegungen über Firmung und Ehe als bevorstehend [5]: « latius in tract. *De matrimonio loqui proponimus* » und [6] « de hoc in tract. *De confirmatione* melius *loquemur* », das Kapitel ist also vor den Ausführungen über die Einzelsakramente geschrieben. C. 2 dagegen verweist auf *De virtutibus*, c. 11 als schon abgefasst [7]: « *iam declaravimus* in tractatu *De virtutibus*, quod virtutes nobiles, quibus solis recte et ut vivendum est vivitur, desursum tantum sunt ab auctore et largitore omnium bonorum », ist also nach jenen Erörterungen geschrieben. Nun stehen wir vor der eigentümlichen Tatsache, dass diese auch dem ersten Teil von *De virt.*, c. 11 angehören [8] und dass in der HS. von Chartres, die Le Feron beschreibt, dieses prooemium der Sakramentenlehre (*De sacr. in gen.*) unmittelbar hinter *De legibus* folgt. So passt alles

[1] I, 20 *b*.
[2] I, 24 *a*.
[3] I, 91 *b*.
[4] I, 328 *b*.
[5] I, 413 *a*.
[6] 413 *b*.
[7] I, 409 *a*.
[8] I, 131 ff.

zusammen. *De sacr. in gen.* ist deshalb direkt nach *De legibus* anzusetzen.

Nun folgen ohne weitere Unterbrechung der Rest von « de virtutibus » und die übrigen Traktate der ganzen Abhandlung über die Tugenden.

Was bleibt nach allem für das « multa et varia » übrig? Es ist nicht möglich, das genauer festzustellen. Wir stehen vor der Wahl, entweder den Ausdruck in seiner ganzen Unbestimmtheit. vielleicht in der Bedeutung eines ins Einzelne gehenden Planes und des Anfangs der Ausarbeitung zu nehmen, oder eine Ueberarbeitung der schon vorher fertigen Stücke mit Einschub der betreffenden Verweisstellen der einzelnen Tugendtraktate untereinander anzunehmen. Das erstere ist wahrscheinlicher, weil in der Tat nach den vielen Verweisen auf späteres in den früheren Tugendtraktaten eine genaue Skizze vorgelegen haben muss. Ich glaube davon absehen zu können, sie alle aufzuführen, und möchte nur feststellen. dass — diese Verweistexte als ursprünglich bei der ersten Niederschrift vorausgesetzt — nur *De virt.*, c. 1-2, *De morib.*, c. 1-3 und *De vitiis*, c. 11 für das « multa et varia » in Frage kommen. Denn *De morib.*, c. 4-11 bildet ein geschlossenes Ganze, inhaltlich und durch die Verweise; c. 7, 9 u. 10 setzen *De virt.*, c. 9-22 voraus. *De vitiis*, c. 1-9 bildet ein Ganzes und c. 1, 5, 8 u. 9 setzen *De virt.*, c. 9, 11, 12, 15-18, 20 u. 23 voraus. *De tentat.* bildet eine Einheit und c. 1, 3, 5 setzen *De virt.*, c. 9, 11 u. 20-22 voraus. *De merit.* setzt *De virt.*, c. 9 voraus und schliesslich *De retrib.*: *De virt.*, c. 9, 11, 14 u. 17-18.

5. *De fide et legibus.* — Aus den vorhergehenden Darlegungen ergibt sich die Stellung des Traktates zu *De virtutibus et moribus* und damit auch zu den übrigen Traktaten des « magisterium divinale ». Sehen wir der Vollständigkeit wegen die anderen den Traktat betreffenden Verweisstellen an. In ihm werden als schon geschrieben bezeichnet: *De trinit.*, *Cur Deus homo* und *De sacram.*: *De virtutibus*, wie eben nachgewiesen ist, steht teilweise als schon geschrieben da, teilweise als noch zu schreiben. Für später wird auch *De universo* noch angekündigt. Der Traktat selbst wird als noch bevorstehend bezeichnet in *Cur Deus homo* und *De sacram.*:

in *De virt. et moribus* gilt er in der oben näher gekennzeichneten Weise als schon abgefasst, ebenso führt ihn *De universo* als schon geschrieben an.

Cur Deus homo, c. 7 [1] sagt von der ewigen Strafe für die Sünde: « et nos illud certum alibi *faciemus*, in cap. sc. de aeternitate poenarum futurarum » (*De leg.*, c. 21 u. 22). *De sacr. ordin.*, c. 4 [2] heisst es: « verum autem Dei cultum ipsique solum acceptum ac remunerabilem ipso auctore alibi *statuere* in alio tractatu *disponimus* » (*De fide et leg.*, cfr. *De sacr. in gen.*, c. 1). *De universo*, II, 3, c. 22 [3] über den Irrtum des ägyptischen Philosophen Mercurius: « *declaratus est* tibi iam per me in tract. *De fide et lege atque legibus et sectis* » (*De leg.*, c. 26). u. II, 3, c. 23, weist zurück auf *De leg.*, c. 27. Damit ist der Traktat als zwischen *De sacr.* und *De univ.* abgefasst nachgewiesen.

6. *De universo.* — Diese Abhandlung bezeichnet folgende Traktate als schon geschrieben: *De trinit.*, *De fide et leg.*, *De virt. et mor.* (dessen letzten Teil); als noch zu schreiben: *De anima.* Sie selbst wird bezeichnet als noch zu schreiben in: *De trinit.*, *De fide et leg.* (in seinen beiden Teilen), in sämtlichen Teilen von *De virt et morib.*; als schon geschrieben in: *De an.*; schliesslich kündigt *De univ.*, I, 1 den Teil II an.

De trinit., c. 9 [4]: « mala si ab eo (Deo) sint et qualiter, suo loco *dicemus* » (*De univ.*, I, 3, c. 5 ff.). *De fide*, c. 3 [5] spricht er über die 12 Glaubensartikel und sagt: « de his duodecim invenies errores impietatis tam apud philosophos quam apud haereticos, quorum destructiones etiam *describere proponimus* tractatu uno et singulari, si auxilium et spatium dederit Dominus (*De univ.*). *De leg.*, c. 4 [6] über die ewige Fortdauer der Welt: « de hoc in destructione erroris Aristotelis, quo ponit aeternitatem mundi, et de aliis erroribus... latius *dicemus*... » (*De univ.*, I, 2); *ibidem*, c. 24 [7] über die Gestirngeister und ihre Namen: « praeter intentionem est praesentis tractatus et ad quartam partem scientiae divinalis...

[1] I, 564 *a.*
[2] I, 532 *a.*
[3] I, 1060 *b.*
[4] II, 13.
[5] I, 15 *a.*
[6] I, 34 *b.*
[7] I, 76 *a.*

pertinet et... eidem tractatui *reservamus* » (*De univ.*, I, 1, c. 44; I, 3, c. 31 u. II, 3, c. 12); der Text ist schon im ersten Teil unserer Arbeit besprochen worden; hier kommt es uns nur auf das « reservamus » an.

In demselben Kapitel 24 [1] steht der zweite Text, der sich der Gesamtordnung nicht fügen will. Zunächst kommt ein Hinweis auf *De trinit.*, c. 11. Dann fährt er fort: « *declaratum est* etiam in tractatu de cura ipsius, quod impossibile est ipsum non curare res humanas ». Der Inhalt des Satzes und besonders der Ausdruck « tractatus » lassen den Leser unwillkürlich an *De universo*, I, 3 denken, und es ist auch schwer auszumachen, an welche anderen Ausführungen der Verfasser erinnern will. Die Verknüpfung mit dem gerade vorhergehenden Verweis auf *De trin.* durch « etiam » legt es nahe, dort zuzusehen, aber wenn auch *De trin.*, c. 9 u. 11 über die Weisheit Gottes sprechen, so enthalten sie doch nichts über die Sorge Gottes betreffs des Menschen. Weil nun wenige Seiten weiter in diesem Kap. 24 *De univ.*, I, 3 als noch zu schreiben hingestellt wird, ist auch die Lösung durch Annahme einer früheren Abfassung von *De univ.*, I, 3 nicht angängig, die sonst eine Stütze in der Tatsache finden könnte, dass die Untersuchung über die Weltregierung im prooemium von I, 2 an zweiter Stelle angekündigt aber erst an dritter ausgeführt wird. Es bleibt also nichts übrig, als ein Versehen des Verfassers oder eine Aenderung durch spätere Hand anzunehmen. Dass in demselben Kapitel das fehlerhafte « quartam » für « secundam » steht, ist im ersten Teil erwähnt worden.

De virt. et morib. bringt wenigstens an 12 Stellen eine Ankündigung dieser Abhandlung *De univ.*; sie alle im Wortlaut anzuführen, wird nicht notwendig sein. *De virt.*, c. 9 [2] spricht von den « virtutes naturales » und der Widerlegung der Platonischen Ansicht durch Aristoteles: « loco suo vid. tractatui de substantiis nobilibus abstractis huiuscemodi *servamus* » (*De univ.*, I, 2); ebenso c. 9 zweimal [3], c. 11 [4]. *De morib.*, c. 3 [5] über die Auferstehung:

[1] I, 73 *a*.
[2] I, 119 *a*.
[3] 125 *a* und 129 *b*.
[4] 147 *a*.
[5] I, 197 *b*.

« sicut in tractatu de renovatione mundi in capitulo de resurrectione mortuorum declarare Deo auctore *proponimus* » (*De univ.*, I, 2, c. 19-37). *De vitiis*, c. 5 [1] des Plato Irrtum über Präexistenz « *destruemus* » (*De univ.*, I, 2, c. 13-4), *ibidem* [2] die Widerlegung des manichäischen Irrtums « suo loco *reservamus* » (*De univ.*, I, 1, c. 2 ff.); c. 6 [3]; c. 8 [4]. *De tent.*, c. 3 [5]. *De retrib.*, c. unic. dreimal [6]. *De univ.*, I, 1, c. 42 [7] weist betreffs der Glorie der Seele zurück auf *De retrib.* und fährt fort: « et iterum *faciam* te scire haec via alia in tractatu, qui sequetur istum, quem iam nominavi tibi, de parte sc. spirituali universi » (*De univ.* II). Schliesslich weist *De an.* an verschiedenen Stellen auf *De univ.*, zurück: c. 2, p. 13: « debes autem reminisci eorum quae *audivisti* in tract. de spiritualibus et abstractis substantiis, ubi *invenisti* per me... » (*De univ.*, II, 1); c. 5, p. 8 weist zurück auf *De univ.*, I, 2, c. 13 u. II, 2, c. 47 ff.; c. 5, p. 12 auf *De univ.*, I, 3; c. 7, p. 6 auf *De univ.*, I, 3, c. 26. Aus den Texten ergibt sich, dass *De universo* nach *De virt. et morib.* und vor *De anima* abgefasst sein muss.

7. *De anima*. — Dieser Traktat führt als schon geschrieben an: *De trinit.*, *Cur Deus homo*, *De virt. et mor.* (*De virt.* und *De vitiis*) und *De univ.*, dagegen keinen anderen als noch zu schreiben. Er selbst wird nur einmal u. z. in *De universo* angkündigt II, 3, c. 3 [8], über die Schwierigkeiten der aristotelischen Erkenntnislehre, die manches Dunkel nicht aufhelle: « hinc est quod *desiderium* mihi fuit et est adhuc, de ea tractatum completum scribere... in beneplacito igitur creatoris sit, dare vitam et spatium gratiaeque suae adiutorium ad tam desiderabilem tamque nobilem tractatum perficiendum ». Auffällig ist der Mangel an Verweisstellen nicht, weil die Ankündigungen bei allen Traktaten selten sind, mit alleiniger Ausnahme bei *De universo*.

Damit ist die relative Abfassungszeit der Traktate des « magisterium divinale » festgestellt. Der Uebersicht halber möge ein Schema folgen:

[1] I, 266 *b*.
[2] 269 *a*.
[3] 277 *b*.
[4] 282 *b*.
[5] 304 *b*.
[6] 317 *b*, 320 *b*, 323 *a*.
[7] I, 644 *a*.
[8] I, 1018 *b*.

De primo principio (de trinitate).
Cur Deus homo.
De sacramentis, ausser *De sacr. in gen.*, c. 1-2.
De virtutibus: multa et varia.
De fide.
De virtutibus, c. 3-11 (I, 143 *a*).
De legibus.
De sacramentis in genere, c. 1-2.
De virtutibus, c. 11 (I, 143 *a*).
De meritis et retributionibus.
De universo.
De anima.

Beiträge zur absoluten Abfassungszeit der einzelnen Teile.

Die Stellung des « magisterium divinale » in der Entwicklungsgeschichte der Scholastik und speziell seine Stellung zu Aristoteles hatten die Zeit um 1231 für die beiden letzten Traktate *De universo* und *De anima* nahegelegt. Die dankenswerten Darlegungen von Schindele, die durch H. Grauert [1] ermöglicht worden waren, haben für *De univ.*, I, 2, c. 7 die Zeit *zwischen 1231 und 1236* nachgewiesen. Hierdurch erhalten unsere obigen Bestimmungen über die relative Abfassungszeit eine ganz neue Bedeutung. Wir können nun mit Sicherheit sagen, dass *fünf Traktate des « magisterium divinale » vor dieser Zeit geschrieben* worden sind. Ferner wissen wir nun bestimmt, dass Alexander von Hales nach Wilhelm von Auvergne geschrieben hat. Die schriftstellerische Periode der beiden Männer fällt zwar teilweise noch zusammen, aber als Alexander den ersten Teil seiner Summa abfasste, war *De primo principio* (de trinit.), längst geschrieben, und dasselbe gilt in gleicher Weise von den übrigen Fragen.

Versuchen wir nun, von *De universo* nach dem vorhin aufgezeichneten Schema rückwärts gehend, für die anderen Traktate feste chronologische Anhaltspunkte zu gewinnen.

[1] *Meister Johann von Toledo,* München, 1901.

Die zweite Hälfte von « De virtut. », c. 11, also von I, 143 *a* an, und der übrige Teil des ganzen Traktates *De virtutibus et moribus* ist von Wilhelm als Bischof geschrieben worden, also *nach April 1228.*

De virt., c. 11 [1] heisst es bei den Vorzügen der Armut, die besonders für den Klerus vorhanden sind oder sein sollten: die Armut bringt den « sapor spiritualis patrocinationis » und dieser « *nobis* clericis et *sacerdotibus* datur ut salarium ». Diese Stelle setzt voraus, dass Wilhelm Priester ist; er wurde aber von Gregor IX. Anfang April 1228 zu Rom zum Priester und Bischof geweiht [2]. Die absolute Möglichkeit einer Verbindung « nobis clericis » und in Gegenüberstellung hierzu « et sacerdotibus » bleibt bestehen, aber der weitere Zusammenhang dürfte sie ausschliessen, denn er fährt fort: « tamquam advocatis animarum, tam mortuorum quam viventium, ad allegandam scilicet causam animarum coram patre misericordiarum; quapropter tamquam fur et latro et sine causa illud comedit, qui causam animarum prout diximus allegare non satagit. Necesse ergo habent et leges et allegationes huiusmodi tam sublimis consistorii seu auditorii non solum nosse sed etiam elegantia qua decet atque sollicitudine, quandocumque opportunum est, allegare ». Dieses Eintreten für die Sache der Seelen vor dem Vater der Barmherzigkeit ist doch Sache der Priester, nicht der nur zum Breviergebet verpflichteten Cleriker niederer Ordnung. Es bliebe also bei einer Trennung des « sacerdotibus » von « nobis » fur das allein stehende « nobis clericis » keine Begründung mehr übrig. *De moribus*, c. 9 [3] setzt dasselbe voraus, denn der Text berichtet über seine Beichtstuhl- oder Verwaltungspraxis in Restitutionsfällen: er entscheidet verschiedene Fälle betreffs Almosen, die von Ordensleuten gegeben werden und fährt fort: « in aliis casibus cum ad nos veniunt, qui de huiusmodi bonis aliqua receperunt, *consilio poenitentiali restitutionem* eis *iniungimus* faciendam ». Dieser Ausdruck wäre für den Fall, dass er als Professor um eine Entscheidung angegangen würde, nicht gerechtfertigt, da hier

[1] I, 150 *b*.
[2] Cfr. Valois, *loc. cit.*, 11.
[3] I, 234 *b*.

weder von einem « consilium poenitentiale » noch von einem « iniungere » die Rede sein kann. Man darf nur an eine Restitutionsauflage « in foro interno » oder « externo » denken.

Zu demselben Resultat gelangen wir durch einen Wahrscheinlichkeitsschluss aus den Beziehungen der Schrift *De collatione beneficiorum* zu *De virt.*, c. 11 ff.; erstere ist sicher von ihm als Bischof verfasst, scheint aber noch vor diesen Kapiteln des Tugendtraktates geschrieben. Darüber im 3. Teil der Arbeit.

Bei dem ganz charakteristisch persönlichen Stil Wilhelms kommen noch andere Momente in Betracht. Das ist zunächst die von jener offensichtlichen Unterbrechung (*De virt.*, c. 11; I, 143) an einsetzende häufige Wahl der Vergleiche aus dem Amt und Leben eines Bischofs. Diese hätten dem behandelten Stoffe nach ebensogut in den ersten Kapiteln der Abhandlung verwandt werden können, nicht minder in anderen sicher vorher geschriebenen Traktaten wie *Cur Deus homo* und vor allem *De sacramentis.* Ich führe nur an: *De vitiis*, c. 6 [1] von dem Einfluss der Geburtsstunde und der Konstellation der Gestirne auf die Entwicklung des menschlichen Lebens, unter anderen das « fieri episcopum », *ibidem*, c. 10 [2] von den Umständen, die eine Sünde vergrössern: « dignitas sacerdotalis vel pontificalis » [3] von dem irrigen Gewissen: « aliquis credit de aliquo, quod sit indignus episcopatu vel alio honore ecclesiastico, quod utique credere non est peccatum mortale... ». *De tentat.*, c. 4 [4] bringt den Vergleich von der « consecratio episcopalis » einer Kirche. *De merit.*, c. un. [5] bringt als Beispiel für das « meritum de congruo: aliquis dicitur episcopatum meruisse i. e. dignus vel idoneus est episcopatu ». Sodann ist hier zu nennen die wiederholte Betonung einer Notwendigkeit der Eile [6] und die Unvollständigkeit seiner Ausführungen, die der Ankündigung nicht entspricht [7].

[1] I, 277 *a*.
[2] I, 289 *a*.
[3] *Ibidem*, 289 *b*.
[4] I, 307.
[5] I, 310.
[6] *De vit.*, c. 9 Schluss: « festinare oportet »; c. 10 Schluss: weil diese Fragen in den Vorlesungen behandelt werden, « transimus ad alia »; c. 11: « ad alia festinantes »; *De tent.*, c. 4: « ad alia festinantes ».
[7] *De vit.*, c. 10 und *De tent.*, c. 1 u. 4.

Schliesslich und besonders ist hier noch aufmerksan zu machen auf die von jener Unterbrechung an auffällig zu Tage tretende Aenderung in Darstellungsweise und Inhalt. Die vorhergehenden Erörterungen halten sich im Rahmen des abstrakt Theoretischen, soweit das bei Wilhelm überhaupt der Fall ist. Von jener Stelle an aber tritt das Sittengemälde aus dem Leben des Klerus und die Anweisung zur Reform sehr stark in den Vordergrund. Ein solches Vorgehen ist von Seiten eines Diakons in der Zeit gar nicht denkbar, wohl aber von Seiten eines Bischofs, der vom Tage seines Amtsantrittes die Reform des Klerus auf sein Programm gesetzt hat, wie Wilhelm. Mochte er auch früher schon nicht selten zu Reformarbeiten von der höheren kirchlichen Behörde herangezogen werden, hier in seinen Schriften blieb er vor seiner Bischofsweihe der Privatgelehrte, dem kein Recht des öffentlichen Tadels zustand. Und venn er an dieses Recht geglaubt hätte, warum machte er in den ersten Kapiteln und in den anderen Schriften keinen Gebrauch davon? Warum tritt gerade von dieser Stelle an diese Art der Darstellungsform zutage? Wir erfahren, um nur einiges herauszugreifen, wie die Prediger durch Unklugheit, Unverstand, öffentliche Ehrabschneidung, bösartige Vermutungen und Geschwätz auf der Kanzel sich versündigen: « quia experti sumus ruinas et animarum perditiones, quas operata est pestis ista diebus nostris » [1]; wir hören von ärgernisreichen Sittenzuständen [2], von Selbsthilfe in der Not gegenüber einem tyrannisierenden Abt, « temporibus nostris » [3], von ehrgeizigen und ruhmsüchtigen Klosterreformern [4], von zwei Prälaten, die bis auf den letzten Baum alles zerstörten im Fruchtgarten ihrer Abteien, « meminimus nos vidisse » [5], wir erfahren von dem eifersüchtigen Treiben mancher Professoren, die zu den lächerlichsten Mitteln greifen, um Zuhörer in ihre Vorlesungen zu locken [6], von Hass und Neid und Habsucht in den älteren Orden. Auf diesem dunklen Hintergrund hebt sich das Idealbild der neuen Orden der Prediger und noch mehr der Minderbrüder ab: « propter me (sc. paupertatem) ordinem fratrum

[1] *De morib.*, c. 8; I, 220 ff.
[2] *De vit.*, c. 11.
[3] *De mor.*, c. 8; I, 223 *b*.
[4] *Ibidem*, 224 *a*.
[5] *Ibidem*, 225 *a*.
[6] *De mor.*, c. 7; I, 219 f.

minorum omnibus aliis praetulerunt... quapropter nihilum meum ditavit ordines istos personis egregiis »[1]: ferner über die « Torheit » der Kreuzesliebe « in illis, qui mundo spreto ad fratres minores vel praedicatores se transferunt » (*De virt.*, c. 11; I, 141 *b*). Setzt nun das Bekanntsein dieser Orden die Zeit nach 1220 voraus [2], so der starke Zuwachs wenigstens die Zeit nach 1224 oder 1229 [3], ja der oben an letzter Stelle aufgeführte Text könnte den Gedanken nahelegen, dass Alexander sich schon dem Orden angeschlossen habe (1231), doch ist das keineswegs sicher.

Jedenfalls führt uns eine Angabe in die Zeit nach 1228: die Erwähnung des Kardinallegaten Romanus Bonaventura [4]. Es ist im Zusammenhang die Rede von dem Wert der Absolution gegenüber einem Kleriker, der « fraternum odium » unterhält: « misericordia Dei sententias absolutionum et remissionum suarum evacuat et revocat et secundum Bonaventuram et multos alios penitus irritat ». Dieser Bonaventura kann kein anderer sein als der genannte Kardinallegat Romanus, card. diac. tit. s. Angeli [5]. Geboren zu Rom, wurde er in jugendlichem Alter von Innocenz III 1212 zum Kardinal kreiert. Als Staatsmann und Rechtsgelehrter ausgezeichnet, war er in Verwaltungsgeschäften zu Rom der führende Mann. Von Honorius III (1216-27) wurde er 1225 [6] als Legat nach Frankreich geschickt zur Ordnung der Albigenserfragen. Als solcher war er auf dem Pariser Konzil Ende 1226 [7], wo er König Ludwig d. Hl. und seinem Hof feierlich das Kreuz zum Feldzuge gegen die Albigenser anheftete. Von Gregor IX (1227-41) wurde er wieder als Legat nach Frankreich

[1] *De morib.*, c. 9; I, 230 *a*.

[2] Die Dominikaner kamen 1217 nach Paris, erhielten durch Wilhelm den ersten Lehrstuhl an der Universität nach dem 15. Mai 1229, den zweiten nach dem 13. April 1231 (cfr. DENIFLE, *Chartul.*, I, n. 34); die Franziskaner kamen 1219 oder 1220 nach Paris (cfr. *Chart.*, I, n. 37 u. 76), Alexander v. Hal. trat 1231 ein (*Ibidem*, n. 76).

[3] Cfr. die Briefe des Dominikanergenerals Jordan v. Sachsen aus diesen Jahren bei DENIFLE, *loc. cit.*, n. 49 u. 73.

[4] *De morib.*, c. 8; I, 227 *b*.

[5] Ueber ihn cfr. F. UGHELLI O. CIST., *Italia sacra*, Venet., 1717, t. I, p. 130.

[6] Nach JÖCHER, *Gelehrtenlex.*, Leipz., 1750, s. v. « Bonav. » (Roman.).

[7] Cfr. MANSI, *Conc. nov. coll.*, t. 23, Venet., 1779, p. 9.

gesandt, um an der Reform des Klerus zu arbeiten. Er erliess in dieser Hinsicht eine Reihe sehr heilsamer Bestimmungen und wohnte dem Generalkapitel des Cisterzienserordens bei. Während dieser seiner Abwesenheit von Rom wurde er noch 1227 von Gregor zum Bischof von Porto Romano (Portuensis) ernannt. Er ging von Frankreich nach England, ebenfalls als päpstlicher Legat, traf nach seiner Rückkehr nach Frankreich einige Massregeln gegen die Albigenser, war noch auf dem Konzil von Bourges (Bituricense) Nov. 1228 [1] und kehrte nach Rom zurück. Er starb 1243 vor der Wahl Innoc. IV [2]. Entsprechend diesen Angaben ist sicher nicht an die Zeit vor 1225 zu denken, vielmehr fordern die Umstände, unter denen der Name des Legaten eingeführt wird, die nach 1228.

Alle diese Erwägungen lassen es als sicher erscheinen, dass der zweite Teil von *De virt.*, c. 11 und die später liegenden Traktate von Wilhelm als Bischof verfasst sind. So kommen wir auf einem Wege für *De univ.* auf die Zeit um 1231 und eher nachher als vorher.

Umgekehrt gibt *De virt.*, c. 11 vor jener Unterbrechung eine Angabe, die nahelegt, dass er damals noch nicht Bischof war [3]. Er spricht vom Kampf gegen den Teufel: die Schrift redet davon und die Erfahrung bestätigt dasselbe bis in unsere Tage, wir haben viele gehört, die darüber zu klagen hatten « a nobis super his consilium requirentes. Sed et viros sanctos atque sacerdotes audivimus pro huiusmodi tentatis et afflictis viros sanctos et sapientes et episcopos consulentes ». Hier stellt er sich den Bischöfen als ein anderer gegenüber.

Mit dieser Feststellung, dass *De virt.*, c. 11 in seiner zweiten Hälfte nach 1228 geschrieben ist, bleibt natürlich noch unentschieden, ob nicht noch Teile von *De legibus* dieser Periode auch angehören. Weil aber die charakteristischen Merkmale fehlen, möchte ich es nicht für wahrscheinlich halten.

Der Traktat *De sacramentis* gehört der Zeit nach 1215 an, wie schon Schindele auf Grund derErwähnung des Beichtdekretes vom 4

[1] Dieses ist wohl gemeint, cfr. MANSI, *loc. cit.*, p. 191.
[2] Cfr. EUBEL, *Hier. cath. med. aev.*, Monast., 1898, p. 4.
[3] I, 131 *b*.

Laterankonzil hervorgehoben hat. Auch *De trinitate* dürfte entgegen der Auffassung Baumgartners nach 1215 geschrieben sein. Die Verurteilung des trinitarischen Irrtums des Abtes Joachim durch das Konzil [1] ist zwar nicht ausdrücklich erwähnt, was entsprechend der Wilhelm'schen Methode auch nicht zu erwarten ist, aber *De trin.*, c. 27 u 39 zeigen bei Behandlung der diesbezüglichen Fragen gedanklich und auch sprachlich so viel Uebereinstimmung mit dem Dekret des Konzils, dass dieses den Ausführungen zugrunde gelegt sein dürfte. Sicher ist, dass Wilhelm die Schriften des Abtes Joachim († 1202) kennt. *De virt.*, c. 11 [2] handelt er über das « donum intellectus » und sagt, es sei hier und da so erhaben, dass es an die Prophetie herankomme: « spiritum prophetiae, qualem crediderunt nonnulli fuisse *in abbate Ioachim*, et ipsemet de seipso dixisse dicitur, quia non erat ei datus spiritus prophetiae sed spiritus intelligentiae. Si quis autem *inspexerit libros eius*, quos scripsit super Apocalypsim et super concordiam duorum Testamentorum, mirabitur donum intellectus in eo » [3].

Damit kämen wir zu der Frage, *wann Wilhelm das « magisterium » begonnen hat.* Im Prolog zu *De trinit.*, sagt er, er wolle den Versuch einer philosophischen Begründung der christlichen Lehre wagen: « quantum nos in ista parte adiuvare fuerit divinae dignationis largitio, quantum peccata aut nostra aut eorum non impedient, *quantum occupationes permittent*, quantum ipsa nostra parvitas pro ipsarum rerum magnitudine et difficultate valuerit ». Die Schwierigkeit, infolge der « occupationes » die Arbeit zu vollenden, begegnet uns auch sonst bei ihm [4]. Es dürften damit nicht die Vorlesungen und andere Verpflichtungen des Professors sondern andere Arbeiten des vielbeschäftigten Mannes gemeint sein. Von 1223 an tritt er als Kanoniker der Pariser Kathedralkirche auf und wird schon von Honorius III zu Reformarbeiten in Klöstern herangezogen [5]. Deshalb liegt es nahe, den Beginn des « magisterium divinale » in die Zeit *um 1223* zu verlegen. Eine annä-

[1] Cfr. DENZ.[12], n. 431.
[2] I, 152 *b*.
[3] Ueber ihn cfr. HURTER, II[3], 225.
[4] *De vit.*, c. 9; *De univ.*, II, 2, c. 101; II, 3, c. 3; cfr. I, 1, c. 55.
[5] Die Dokumente siehe bei VALOIS, *loc. cit.*, 333 ff.

hernde Abschätzung nach der Ausdehnung der Traktate führt uns von 1231 oder 1228 an rückwarts gehend in dieselbe Zeit.

Nach dem Gesagten ergibt sich als *Zeit der Abfassung*, im allgemeinen gehalten: die Zeit *etwa von 1223-1240*, wobei für *De virtut.* der feste Zeitpunkt von 1228 und für *De univ.* der von 1231-36 vorliegt.

Tabellarisch geordnet haben wir also:

(um) 1223:

De primo principio (de trinitate).
Cur Deus homo.
De sacramentis (ausser *De sacr. in gen.*, c. 1-2).
De virtutibus: multa et varia.
De fide.
De virtutibus, c. 3-11 (I, 143 *a*).

nach April 1228:

De legibus.
De sacramentis in genere, c. 1-2.
De virtutibus, c. 11 (I, 143 *a*).
De meritis et retributionibus.

zwischen 1231-6:

De universo creaturarum, I, 2.
De anima.

Valkenburg (Holland).

(Schluss folgt).

IOSEF KRAMP S. I.

Guillelmi Alverni „Magisterium divinale„

(*Versio articuli praecedentis*) *

II.

Quem locum « Magisterium divinale » teneat in evolutione integrae theologiae et philosophiae scholasticae.

Quoniam Guillelmi rationem philosophiae christianae tum quoad dispositionem tum quoad methodum clare cognovimus, nunc *quemnam locum illud systema secundum argumentum, methodum, tempus compositionis in evolutione totius scholasticae philosophiae ac theologiae obtineat* exponendum est. Quia vero, quidquid Guillelmus de philosophia et theologia existimaverit, enucleate exponere non duximus, ex fontibus adhuc accuratius determinandis explicationem eruere de modo quo sententiae eius exortae sint seseque evolverint, eaque explicatione locum convenientem eis intra methodum scholasticam attribuere, nostrum esse non potest. Hac quaestiones solvendae manebunt. Praesertim in historica quaestione, quomodo relationes philosophiae ad theologiam sese evolverint, « magisterium divinale » magni est momenti [1]. Heic generaliter tantum primis lineis designabimus, ad quodnam genus literarum « magisterium » secundum argumentum et methodum referendum sit

1. Quem locum teneat secundum rem contentam et methodum procedendi.

Argumentum quod attinet, tanquam apologetica ampla fidei christianae habendum est, et propterea ad historiam literarum apologeticarum annumerandum [2]. Propter expositiones de lege veteris et novi testamenti « magisterium » ad opera pertinet, quae e. g. Isidorus Hispalensis, Agobardus Lugdunensis, Rabanus Maurus, Rupertus Tuitiensis, Nicolaus Lyranus contra

* Articuli versionem numero praecedente inceptam prosequimur: quod tantummodo exceptionis gratia factum fuisse admonemus: in posterum vero articulis non adiungetur versio.

[1] Quae Th. Heitz in *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours à St. Thomas d'Aq.*, Paris, 1909, p. 101-105 exponit, nobis non videntur sufficere. Quamvis multa recte dicantur, tamen interna connexione carent et perfectione indigent. Ac ne ipse quidem opus Guillelmi quidquam aliud atque seriem quandam scriptorum nullo modo inter se connexorum existimat. — [2] Cfr. K. Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie*, 5 vol., Schaffhausen, 1861-67; post eum brevius: A. v. Schmid, *Apologetik*, Freiburg, 1900 (in conspectu historico): in utroque opere frustra quaeri opus Guillelmi patet.

Iudaeos scripserunt [1]; quod pugnae contra legem Mahometis interest, videtur annumerandum similibus operibus Ioannis Damasceni, Petri Venerabilis, Nicolai Cusani [2]. Contra Iudaeos et Mauros ante Guillelmum Alanus ab Insulis contendit, post eum praesertim Raymundus Martini O. P († 1286) in opere quod *Pugio adversos Mauros et Iudaeos inscribitur* [3]. Adversus Catharos iam ante eum scripserant Ecbertus Schoenangiensis, Bonacursus, Eberhardus Flandr. (Betun.), Ermengandus, speciatim contra Waldenses: Bernardus Fontis Calidi, contra utramque haeresim laudatus Alanus ab Insulis in sua *Summa de fide catholica contra haereticos* et Nicolaus Ambionensis in opere quod *Ars catholicae Fidei* inscribitur, praeterea Lucas episc. Tudens. et fortasse iam ante hunc Moneta O. P. († 1250) [4]. Quantum Guillelmus haec opera cognoverit eisque usus sit, speciali inquisitioni committi debet. Licet eum opera Alani e Nicolai Amb. cognovisse ex antea dictis appareat, tamen eum eis non extense usum esse singulari eius genere exponendi quoad methodum et stilum probatur.

In tractandis quaestionibus, quae a philosophia aristotelico-arabica positae a philosophis christianis diiudicandae solvendaeque erant, se primum prodire non ignorat, id quod speciatim de doctrina emanationis et intelligentiarum constat: « pene nihil ab eis, qui nos praecesserunt, philosophis ad tempora ista devenit, exceptis paucis narrationibus ». Cuius rei rationem ex subtilitate quaestionum, ex insufficientia ingenii humani, ex inaccessa natura spirituum repetendam esse existimat [5]. In doctrina quoque de anima Guillelmus multa affert, quae apud priores auctores cum christianos tum non christianos frustra quaerimus [6]. In hisce et in aliis quaestionibus « magisterium » priores literas valde superat. Si illud nonnisi probationes ex ratione, nullas ex sacra scriptura, ex patribus et theologis habere observamus, multitudo novarum rationum ultra intelligitur, et magna summa Alexandri Halensis iam non tam ampla et insignis apparet. Opus Guillelmi et sua aetate et postea a multis esse lectum ac proinde posterioribus temporibus sua vi non caruisse vel ex magno colligitur codicum numero, qui nunc usque non modo in S. Victore Parisiorum, id quod C. Oudin pro sua aetate refert [7], sed in tota occidentali atque australi Europa praesto sunt [8]. Quoad ipsam materiam monere sufficiat de eius divisione tractatus *De primo principio* (*De trinitate*): « secundum se et de modis praedicandi de Deo », quam partitionem Alexander in prima parte suae Summae (« secundum se et secundum locutionem ») est imitatus. Guillelmus primus inter scholasticos com-

[1] Cfr. WERNER, *loc. cit.*, I, 76 ss. — [2] Cfr. WERNER, *Thomas v. Aquin*, vol. I, Regensburg, 1858, p. 581-663. — [3] Cfr. HURTER, *Nomenclator*, II[3], 400. — [4] Cfr. WERNER, *Thomas v. Aq.*, I, 674-712; CHRYS. HUCK, *Dogmenhistorische Beiträge zur Geschichte der Waldenser*, Freiburg, 1897; I. B. PIERRON, *Die Katholischen Armen*, Freiburg, 1911; HERZOG-HAUCK, *Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche*, sub vocibus « Waldenser », « Albigenser », « Pauperes catholici ». — [5] *De univ.*, II, prooem. — [6] Cfr. *De an.*, prooem. — [7] III, p. 102. — [8] Cfr. VALOIS, *loc. cit.*, p. 159-193.

positionem omnis creati ex materia et forma negavit eiusque loco distinctionem realem inter abstractam essentiam et realem existentiam recepit; nec quisquam est quin ipsum S. Thomam hac in re eum esse secutum sciat. Neque omitti potest ea ipsa elementa notionis personae, quae S. Thomas contra S. Augustinum effert, ut propria iam apud Guillelmum inveniri, et quidem expresse indicari quomodo iam ipsis vocibus ab eis quae Augustinus habeat distinguantur [1]. Quanti momenti esset, quod Guillelmus demonstrationes per analogias invenisset vel saltem perfecisset, iam Heitz ostendit [2]. Hic modus probandi a S. Thoma uberrime adhibetur. Quamnam vim opus Guillelmi in *Summam contra gentiles* exercuerit infra dicemus.

Maxime vero Guillelmi opus amplo suo *systemate* ab omnibus hucusque citatis distinguitur eisque omnibus praecellit. Neque enim quaestiones mere externe coagmentat ut e. g. Alanus, sed opusculum Nicolai secutus, res in unitatem quandam apposite redigit. Illam dispositionem, qua a Deo fit exordium et per Christum ad Deum reditur, non solum multo adstrictius quam Petrus Lombardus persequitur, sed cum maiore quoque unitate quam ipse S. Thomas in *Summa contra gentiles* exhibet. Qua praestantia « magisterium divinale » magnum efficitur membrum inter magna systemata Origenis, Scotti Eringenae, Petri Lombardi, Guillelmi Alverni, Alexandri Halensis, Alberti Magni, Thomae Aquinatis. Cum systemata Petri Lombardi, Alexandri Halensis, Alberti Magni dogmatica nominari debeant, aliorum systemata vere philosophica scientiae christianae apparent. Systema Origenis [3], quod in libro, qui περὶ ἀρχῶν (de principiis) inscribitur, occurrit, in fundamentis neoplatonico-philonicis exstructum in essentialibus doctrinis de fide christiana secedit. Item Ioannes Scottus Eringena, cuius systema invenitur praecipue in libro *De divisione naturae,* qui anno circiter 867 conscriptus est, Pseudo-Dionysium secutus dogmata christiana plus aequo ex ratione probare conatur. Licet purus putusque pantheismus nondum in illo libro praedicetur, tamen verus Amalrici et David Dinant pantheismus praeparatur. Neque paucos usque tempora Guillelmi hoc opus legisse ex vetito synodi Vercellensis (1050) et ex damnationibus concilii Parisiensis anni 1210 et Honorii III anni 1225 facile colligi potest. Guillelmus, cui cum utroque methodus per deductiones procedendi et systema universitatem creaturarum complectens communia sunt, etsi philosophiam Avicennae secutus quasdam proferat orationes, quae pantheismum sapiant, tamen doctrinam ecclesiasticam, quippe quam exponere atque defendere intendat, nunquam deserit. Pugna literaria, quae per tria saecula inter dialecticos et antidialecticos gerebatur, « magisterium divinale » praeparabatur. Namque Berengarius († 1088), Roscelinus († c. 1120), Abaelardus († 1142) licet haud feliciter theologiam philosophice pertractare conati essent, tamen adversarios in positas quaestiones inquirere cogebant.

[1] *De trin.*, c. 28-29; 45-47; posterius dictum praesertim c. 46. — [2] *Loc. cit.*, p. 105. — [3] Cfr. Ueberweg-Baumgartner, p. 102 ss.

Otloh S. Emmerani († c 1070), Manegoldus Lautenbachiensis († post 1103), Petrus Damiani († 1072) adversarium habebant Lanfrancum, qui tamen magis utrasque partes conciliare tentavit: ipse quoque « patri scholasticae » viam patefecit. Anselmum opere suo *Cur Deus homo* magnam in Guillelmum vim exercuisse negari nequit; hic aeque atque ille una cum incarnatione trinitatem quoque postulatum rationis esse affirmat [1]. Demonstratio quoque, qua Guillelmus Deum esse probare conatur, ad Anselmianam probationem apposite adnititur. Abaelardi methodum τοῦ « Sic » et « Non » eiusque conciliandi conatus Guillelmus eatenus exhibet, quatenus adversario, quidquid assecla philosophiae neoplatonico-augustinianae accipere potest, concedit ac proinde eius sententias terminosque suos reddit. Neque igitur a parte istorum suae aetatis theologorum est, qui omnes in philosophia assidue versantes imaginem verae scientiae theologicae deseruisse existiment. Epistolam quam Gregorius IX a. 1228 ad theologos Parisienses [2] contra crebriorem usum philosophicos terminos in theologia adhibendi et quaestiones philosophice ponendi miserat, contra suam methodum valere Guillelmus non putat. Namque methodo nullo modo mutata opus inceptum elaborare et perficere pergit. Quin immo illis ipsis tractatibus *De universo* et *De anima* post haec tempora conscriptis Albertus et Thomas in capiendo consilio novam scientiae theologico-philosophicae methodum in eis fundamentis, quae philosophia aristotelica iecisset, exstruere maxime esse adiuti videntur. Alberto utique cum inveterata ista opinione contendendum erat, sed operibus Guillelmi semel scriptis fieri non potuit, quin eruditi illorum temporum expositiones philosophicas in progressu scientiae theologicae maximae esse gravitatis sibi persuaderent. Accessit quod Guillelmus in adhibenda sua methodo maiore utebatur moderatione quam e. g. Nicolaus Amb. quippe qui methodo geometrica totam theologiam ex definitionibus et postulatis deducere conaretur [1]. Plerumque sensum communem arcessere solet eiusque rationes convenientiae apud maximos theologos reperies. Licet confinium theologiae philosophiaeque postea multo cum maiore dispendio philosophiae, eo quod multae veritates, quas Guillelmus a se demonstratas esse putabat, nonnisi per revelationem cognoscendae considerabantur, mutatum esse concedas oporteat, Guillelmus tamen methodo speculandi in theologia magno fuit progressui. Quomodo Guillelmus et ipse et quoad scientiam ad Guillelmum Antissiodorensem aequalem et collegam universitatis sese habuerit plane ignotum est. Quae cognitio eo utilior esset, quod uterque doctus aliam methodum defendit. Guillelmus enim Antiss. auctoritatem Aristotelis in componendo suo syste-

[1] Heitz quidem, *loc. cit.*, p. 104, Guillelmum nonnisi probationes per analogias afferre voluisse existimat. Neque vero huius opinionis, cui vel ex ipsa totius operis methodo propter illas probationes « demonstrativas » assentiri vetamur, ullam in tractatu *De trinitate* invenio rationem. Etenim Guillelmus ipse istas probationes « demonstrativas », quae quidem revera saepius nonnisi meras analogias exhibent, veras probationes esse voluit. — [2] Cfr. Denifle, *Chart.*, I, n. 59; Denzinger [12], n. 442.

mate iam presse sequitur et « scholasticum » exponendi modum, qui in metaphysica aristotelica saepius invenitur, ut principium severe adhibitum habet.

Consentaneum est nunc quaerere, qua *ratione* Guillelmus se *ad Stagiritam* habeat. Sed cum accurata inquisitio limites huius dissertationis transgressura videatur, heic nonnisi de generalibus lineamentis agi potest. In priore parte eum qui hac tantum ratione opera Guillelmi consideraret, ex una sola parte et quodammodo inique iudicaturum esse iam advertimus. Etsi Guillelmi modus perscrutandi mentem philosophiae aristotelicae imperfectus eiusque ratio non methodica nominetur, tamen quaeri potest, utrum, si rem mere psychologice consideres, alia atque ratio adversarii cogitari possit. At forsitan afferat quispiam hunc textum: « (Aristoteles) suscipiendus est i. e. sustinendus in eis omnibus, in quibus recte sensisse invenitur »[1]. Sed tota oratio haec est: « quamquam autem in multis contradicendum sit Aristoteli, sicut revera dignum et iustum est, et hoc in omnibus sermonibus quibus dicit contraria veritati; sic suscipiendus est i. e. sustinendus in eis omnibus, in quibus recte sensisse invenitur ». Primo igitur loco adversarii sunt et hoc, quod quaedam propensa voluntas heic apparet, potius toleratio quam grata exceptio esse videtur. Quae hic de Aristotele dicit, revera contra omnes adversarios observabat. Quin Aristoteles, utpote cuius ad dialecticam tota cogitatio scholasticorum sese conformaret, summae auctoritatis fuerit dubium esse non potest. Sed ex operibus eius, quippe quae simul cum explicationibus arabicis propagarentur, periculum quoddam fidei emergebat, cui resistere oportebat. Quae pugna valde confirmabatur eo quod annis 1210, 1215, 1231 publica auctoritate interdictum est, ne quis eius doctrinam profiteretur. Si rem mere psychologice consideres, docti in operibus eius per longius tempus versarentur necesse erat, dum veras eius doctrinas ab interpretatione neoplatonico-arabica expeditas considerare easque alius generis esse cognoscere potuerunt. Ac eo longiore tempore opus erat, quod illa interpretatio ut vera doctrina neoplatonica cum systemate augustiniano, quod tunc vigebat, conveniebat et Aristoteles ipse revera doctrinas quasdam philosopho christiano repudiandas profitebatur. Atque eae ipsae positiones repudiandae cum tota doctrina tam arcte erant connexae, ut eis omissis non facile totum systema retineretur. In vetito anni 1231 iam clare progressus quidam cognitionis apparet. Etenim utilitas principiorum Aristotelis iam agnoscitur, sed quomodo totum systema componatur, qua ratione positiones retinendae et repudiandae inter se coniungantur, non perspicitur. Nec nihil colligi potest ex hoc, quod Guillelmus Antiss. in illis tribus, qui opera Aristotelis corrigerent, inveniebatur.

Tota haec evolutionis consecutio ex nostri quoque Guillelmi operibus clare apparet. Aristotelem a Guillelmo « magisterium divinale » conscribente

[1] De eo cfr. GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, II, 1911, p. 474 ss. — [2] *De anima*, c. 2, p. 12.

ut adversarium computari, qui re idem doceat quod philosophi arabici iam supra demonstravimus. Ut adversarius omnino ducitur: Quodsi dialectica haereditate recepta non raro adhibetur, declaratur facile ex eo, quia ipsa dialectica nullas habet directas cum philosophiae naturalis doctrinis connexiones; ubi nulla est ratio ei contradicendi, eius non fit mentio; ubi vero adversarius apparet, omnibus artis dialecticae, sensus communis, philosophiae receptae mediis ad certamen descenditur. Nihilominus vim acuti philosophi semper effugere nequit. Ex ordine chronologico tractatuum, quem statim demonstrabimus, hoc invenimus: In tractatu *De trinitate* quinquies fit mentio principii cuiusdam logici, quod ab Aristotele ponebatur, sed locus, ubi inveniebatur, non indicatur; ubi Deum esse probatur, nulla invenitur sententia Aristotelis, sed tota expositio ad mentem S. Anselmi conscripta est. Neque ullo modo Guillelmus Aristotelem respicit, dum notiones nostras, si eas ad Deum et omne spirituale transferamus, non sufficere probat. In tractatu *Cur Deus homo*, praeterquam quod semel *Liber Topicorum* laudatur [1], res similiter se habet. Idem valet de tractatu *De sacramentis* ubi primam invenio citationem doctrinam de natura [2] spectantem, quae librum indicet: sensus autem illius libri impugnatur. In tractatu *De fide et leg.* iam saepius Aristotelem respicit; citationes vero, quae artem physicam spectant, locum, ex quo sumptae sunt, nondum nominant [3]. In tractatu *De virtutibus et moribus* praeter « organon » [4] cetera quoque opera expresse afferuntur: Ethica [5], *De anima* [6], *De sensu et sensatu* [7], *De naturis animalium* [8], *De phys. auditu* [9], metaphysica [10]. Insuper Guillelmus iam diligenter sententiis Aristotelis incumbit. Tota prima parte huius tractatus exponitur, quid philosophi de virtute sentiant; in doctrinam Aristotelis de definitione virtutis, de habitu, et quae sunt similia, accurate inquiritur. Attamen aut eius sententiae reiiciuntur ut in doctrina de passionibus aut « rudimenta et initialia » tantum ei adiudicantur [11]. Heic, sicuti semper solet, veritus ne nimia « in bonam partem » vertat, valde se continet. In tractatu *De universo* saepius expresse citantur omnes libri physici et metaphysici [12]. Quid Stagirita de spiritibus sidericis, de aeternitate mundi et quae sunt reliqua docuerit, accurate exponitur. Simul vero ut adversarius ducitur, qui cum philosophis arabicis unam efformare scholam existimatur: « Aristoteles et sequaces eius » [13]; ei imponitur tota Arabum doctrina de intelligentiis [14]; permulta mira de eo narrantur: cum maligno spiritu eum versatum fuisse et his similia. Plane idem

[1] C. 7, I, 560 *b*. — [2] *De matr.*, c. 3, I, 515 *b* ex libro *De naturis animalium;* agitur ibi de femina ut de viro imperfecto. — [3] Cfr. *De leg.*, c. 25; I, 79 *a* et c. 26; I, 85 *b*. — [4] *In libro topicorum: De virt.*, c. 2 et c. 6; *De mor.*, c. 11; *In libro praedicamentorum: De virt.*, c. 1 et 9; I, 119 *b*. — [5] *In libro ethicorum: De retrib.*, c. unic., etc. satis saepe. — [6] *De retr.*, c. unic. — [7] *Ibid.* — [8] *De vitiis*, c. 5 et 9. — [9] *De vit.*, c. 8. — [10] *In libro metaphysicorum: De virt.*, c. 1 et 9; I, 119 *a*; *De vit.*, c. 5; *In metaphysica sua: De tent.*, c. 1. — [11] *De virt.*, c. 9; I, 129. — [12] Cfr. compositionem quam habet, licet non integram, VALOIS, p. 200. — [13] I, 2, c. 4. — [14] Cfr. II, 1, quae pars tota est contra Aristotelem.

de tractatu *De anima* dicendum est: in initio expositionis Aristotelis definitio animae affertur, et variae ponuntur quaestiones, quas movere non potest nisi qui Aristotelis doctrinam de anima legerit. « Aristotelem et sequaces eius Alpharalium, Algaxelem, Avicennam » ab intelligentia agenti animam humanam produci docere[1]. Doctrinae de potentiis et de cognitione (« intellectus agens ») repudiantur e. q. s. s. In opere *De rhetorica divina*, quod, quantum cognoverim, ultimum conscriptum est, tandem de « organo » laudes et ingenuam agnitionem afferre non dubitat: « de oratione logica, cui tam studiose tamque perfecte Aristotelis ingeniositas insudavit »; et eius partes secundum ordinem indicat et directe postea librum ethicorum affert[2].

Si quis has et alias quaestiones accuratius perscrutetur, dubium non est quin, quomodo totus progressus relationum scholasticorum ad Aristotelem in operibus Guillelmi appareat, clarius cogniturus sit[3]. Guillelmus scribendi finem fecit priusquam Albertus Magnus novissimum illud ausus erat, ut totam cogitationem philosophicam et theologicam ad mentem Aristotelis adaptaret. Ex Guillelmi operibus intelligimus, cur Stagirita, quamvis a doctis fidelibus repudiaretur, tamen vi invicta, licet lente, at certe eos sese ut amicos sequi coegerit. Optime perspicimus, quam necessarium simul et difficile fuerit, quod Albertus sibi proposuit. Neque enim quidquam aliud suscepit nisi quod maximo omnium qui unquam fuerunt philosophorum, honorem, quem, eo quod summus omnium magorum et vesanorum habebatur, amiserat, restituit; et eo ipso incrementum scientiae dedit, quantum postea nunquam nacta est. Atque Guillelmus in « magisterio » suo non solum hunc processum elucere facit, sed ipse eum actuose adiuvat tanta efficacitate et tanto cum eventu, quantum nemo alius illius longae aetatis, qua scripsit, sit assecutus.

Huius evolutionis finem fecit S. Thomas. In opere, quod *De veritate fidei catholicae contra gentiles* inscribitur, ut peripateticus idem problema quod Guillelmus sibi proponit: etenim systema conceptuum, quos christiani de mundo et vita humana habent, ad eos adversarios, qui sacrae scripturae atque ecclesiae auctoritatem renuant, confundendos eosque convincendos instituere intendit (I, 2). Ipse quoque illud, quod contra tales adversarius solum relinquitur medium, probationem sc. ex ratione, adhibet. Sicut igitur finis et methodus utriusque operis conveniunt, ita in modo exponendi similia inveniuntur. Neuter scriptor methodo disputandi, quae scholastica dicitur utitur, nullam enim quaestionem ponunt, sed expeditum disserendi stylum adhibent. Neque singulos adversariorum errores consectantur, sed ipsa systematum fundamenta aggrediuntur, qua in re tamen Guillelmus magis quam

[1] *De an.*, c. 5, p. 2. — [2] *De rhet. div.*, c. 1. — [3] Facile contra monetur usum adauctum operum Aristotelis ratione ipsarum quaestionum declarari. At ipse primus tractatus *De trinitate*, si res ita se haberet, metaphysicos libros Aristotelis multo magis respiceret oporteret, cum tamen paululum et generaliter tantum ad Stagiritam advertat.

S. Thomas singula examinat. Uterque modum loquendi adversariorum, maxime Arabum, enixe imitatur, et quidem Guillelmus magis Avicennam, S. Thomas Averroem sequitur; utrique Arabes etiam adversarii principaliores sunt, quibuscum praecipue certandum sit. Dissimilitudo autem tum in dispositione tum in modo probandi habetur. Guillelmi dispositioni maior adscribenda est unitas: a Deo fit exordium et per Christum ad Deum reditur; sed dispendio est, quod ea ut veritates rationis vel saltem ut postulata rationis ponuntur, quae merae rationi aut plane impervia sunt, ut trinitas personarum divinarum, redemptionis factum et similia; aut pro quibus post factam revelationem convenientiae tantum rationes afferri possunt ut pro sacramentis. Propterea istae probationes intentum non demonstrant, id quod aeque dicendum est de eius ratione, qua Deum esse probat, quamvis cum quibusdam aequalibus, e. g. cum Guillelmo Antiss. contrarium existimet. Qua in via S. Thomas eum sequi non potuit, quamquam hac re unitati systematis aliquid derogabatur. Itaque materiam in duas partes dividit: « sapientis intentio circa duplicem veritatem debet versari et circa errores contrarios destruendos, ad quarum unam investigatio rationis pertingere potest, alia vero omnem rationis excedit industriam ». Ad priorem probandam « rationes demonstrativas, quibus adversarius convinci potest », afferre intendit, alteram nonnisi revelatione demonstrari, ratione vero solum affirmationes adversariorum dilui posse. Utraque pars secundum rationem, quam etiam Guillelmus exhibet disponitur: a Deo ad Deum.

I. 1. *De his quae Deo secundum seipsum conveniunt* (l. I). — 2. *De processu creaturarum ab ipso* (l. II). — 3. *De ordine creaturarum in ipsum sicut in finem* (l. III)[1].

II, 1. *De his quae de ipso Deo supra rationem credenda proponuntur* (de trinitate, l. IV, c. 2-26). — 2. *De his quae supra rationem a Deo facta sunt* (de incarnatione et de tota redemptionis oeconomia, c. 27-78). — 3. *De his quae supra rationem in ultimo hominum fine expectantur* (de resurrectione et de aeterna gloria, c. 79-97).

Quo in opere movemur quod supernaturalia a S. Thoma multo brevius pertractantur; nam quartus tantum liber de eis agit. Et magis notabilis est haec brevitas, si Guillelmi opus conferatur. Sed sententia, qua de hac materia nonnisi dogmatice disputari posse affirmatur, semel posita quid erat propinquius quam brevem tantum huius materiae conspectum dare, rationes sacrae scripturae, traditionis, convenientiae afferre, sententias adversariorum refutare? In prima parte S. Thomam sequi Guillelmum negari nequit. Cum singula heic exponi non possint, id unum adverto, quod S. Thomas ipse hanc dispositionem non plene philosophicam esse profitetur. « Nam in doctrina philosophiae », inquit, « ... prima est consideratio de creatura et ultima de

[1] Cfr. I, 9; III, 1 eandem divisionem verbis paulisper mutatis habet: omnia enim hic de Deo praedicantur: 1. *De perfectione divinae naturae.* — 2. *De perfectione potestatis ipsius* (ut creatoris et domini). — 3. *De perfecta auctoritate sive dignitate ipsius* (ut finis et gubernatoris omnium).

Deo; in doctrina vero fidei... prima est consideratio Dei et postmodum creaturarum et sic est perfectior, utpote Dei cognitioni similior... » (II, 4).

Altera dissimilitudo in modo probandi habetur. S. Thomas enim probationes stricte scientificas, Guillelmus magis vulgares habet. S. Thomas id agit, ut rationes, quae scientifice cogant et convincant, afferat: rationes vero ex analogia tunc tantum adhibet, si priores illae desunt. Aristoteles eiusque sententiae apud S. Thomam praevalent, et textus Stagiritae, licet non raro quodammodo eius sensus inclinetur, in quibusdam quaestionibus contra Arabes rei affert momentum. Unitas, quae cunctae dispositioni deesset necesse erat, diligenti terminorum unitate, adstricta singularum partium dispositione, perfecta totius operis compositione resarcitur. Opus S. Thomae, cum multo aptius sit, quo homines convincantur, cum suo fine multo magis congruit. At magis pro hominibus, qui literis eruditi sunt, scriptum est, cum tamen Guillelmus non modo ad « paucos sapientes » sed ad multos loqui expresse intendat[1].

2. Quem locum teneat secundum tempus quo opus compositum est.

Quae sequuntur, erunt de *tempore, quo* « magisterium divinale » *compositum sit.* Hanc compositionem inter tempus, quo opera Aristotelis per Arabes tradita primum excipiebantur, et illud, quo in theologia occidentis praedominari coeperunt, statuendam esse ex dictis iam novimus. Quin immo ex hac sola ratione, qua Guillelmus ad Aristotelem se habere solebat, annum 1231, saltem pro tractatibus *De universo* et *De anima,* ut annum compositionis constituere fas esse videtur.

Primum autem, quae hucusque hac de re disquisita sint consideremus. A. Jourdain[2] plane generaliter tempus, quo opera Guillelmi componebantur, annum 1240 determinat. Cum vero omnes tractatus hoc uno anno conscriptos esse existimare non potuerit, haec determinatio ad tempora ante et post annum 1240 amplificari debet. Proprias suae opinionis rationes non affert. Sed in connexione quadam cum his, dum sermonem facit quomodo sententiae Aristotelis et textus in literas occidentales penetraverint, dicit in summa Roberti de Corceon, in historia Caesarii Heisterbachiensis, in summa Guillelmi Antissiodorensis (quem ex errore anno 1228, non intra annos 1231 et 1232 mortuum esse putat) nihil ex operibus physicis et metaphysicis Aristotelis afferri et pergit: « dans Guillaume, évêque de Paris, qui écrivait en 1240, les citations d'Aristote se présentent en grand nombre ». In adnotatione dein commemorat propositiones a Guillelmo anno « 1240 » damnatas[3]. Guillelmum Antiss. re vera iam magis ab auctoritate Stagiritae pendere quam Guillelmum Alvernum supra adverti. Inde si probationem Jourdain sequeremur, melius annum circiter 1231 ut tempus compositionis constitueremus.

Valois[4] Guillelmum a. 1223 canonicum ad ecclesiam Nostrae Dominae Parisiorum fuisse admonens: « la plupart », inquit, « de ses ouvrages pa-

[1] *De trin.*, prooem. — [2] *Recherches crit.*[2], Paris, 1843, p. 211. — [3] Cfr. Denifle, *Chart.*, I, n. 128: 13. Ian. 1241. — [4] *Loc. cit.*, p. 6-7.

raissent remonter a cette période studieuse de sa vie ». In adnotatione tractatum *De virtutibus* certe post a. 1217 scriptum esse adiicit, quia Ioannis de monte mirabili ut mortui fiat mentio. In codice quodam Oxoniensi tractatum *De sacramentis* a. 1234 scriptum esse affirmari, sed hoc a descriptore saeculi decimiquinti sine vera ratione dictum esse; potius « toute porte », inquit, « à croire qu'après son élévation à l'épiscopat, G. n'eut plus le loisir de composer des ouvrages ». P. 238 dicit Guillelmum scripsisse « probablement avant 1228 » et « probablement avant Alexandre de Hales ». Valois igitur rationes maxime ex vita episcopi Parisiensis tot negotiis distenta, qua literis sese dare prohibitus fuerit, repetit. Licet multa huius rei documenta, quae in lucem prodire fecit, hanc coniecturam commendent, tamen dimidiam saltem partem omnium, quae adhuc impressa sunt, operum a Guillelmo episcopo, non antea conscriptam esse videbimus. Ceteroquin recte annum 1223 constituisse videtur, quatenus nempe Guillelmum iam tum opere suo occupatum fuisse accipere debemus. Etenim plus quam 1200 paginae « in folio » talis operis, quale nostrum est, non paucis annis conscribuntur. Si insuper pleraque aliorum Guillelmi operum ante « magisterium » composita esse exploratum habebimus, Valois maiorem partem operum a Guillelmo, priusquam episcopus (1228) nominatus erat, conscriptam esse recte affirmare videtur.

M. Baumgartner [1] ex eo, quod Guillelmus bella Albigensium adhuc durantia describit [2] et quod tractatus *De trinitate* prima pars, tractatus *De universo* secunda pars « magisterii » nominatur, tract. *De trinitate* ante a. 1213 scriptum esse, tract. *De universo* anno circiter 1213 inceptum esse, tract. *De anima* non multo post compositum esse sese concludere posse existimat. Quam sententiam iam Schindele [3] haud firmam esse probavit. Albigensium enim bella usque secundum et tertium decennium saeculi XIII ducebantur [4].

St. Schindele multa affert, quae ad chronologiam operum Guillelmi expo nendam exoptata sunt. Sententiam, qua Valois tractatum *De virtutibus* post a. 1217 conscriptum esse existimat, eo complevit, quod ordines S. Francisci et Fratrum Praedicatorum ut instituta nota commemorari [5] et ideo istum tractatum ante a. 1220 conscribi non potuisse advertit. Insuper hunc textum tractatus *De sacr. poenit.* affert [6]: « cum generali statuto ecclesiae omnes fideles tempore Quadragesimali ad minus iussi sint annis singulis confiteri » [7]; quo textu hunc tractatum post annum 1215 conscriptum esse probari. Plurimum vero sine ullo dubio Schindele ad hanc quaestionem solvendam contulit, quod I, 2, c. 7 tractatus *De universo* certe inter annum 1231 et a. 1236

[1] *Die Erkenntnislehre*... (1893), *loc. cit.*, p. 2-8. — [2] *De univ.*, I, 1, c. 2 (I, 594 *a*): « fuitque et est adhuc non solum perniciosissimus et pestilentissimus (error), quapropter ipsum etiam gladio et igne persequi et exterminare usque hodie non desistit »; et verbis non tam convincentibus in tract. *De anima*, c. 5, p. 8: « quidam erronei, quos gens christianorum non immerito gladio et igne persequitur ». — [3] *Beitr. z. Metaph.*, *loc. cit.*, p. 3 s. — [4] Cfr. HERGENRÖTHER-KIRSCH, *Kirchengesch.*, II [5], p. 708. — [5] *De virt.*, c. 11; I. 141 *b*. — [6] C. 19; I, 499 *a*. — [7] Accuratum decreti textum videsis DENZ.[12], n. 437.

compositum probat: primum quidem ex eo quod belli, quod tunc in Hispania et in Africa gerebatur, fit mentio, alterum quia coniunctio quaedam planetarum, quae a. 1236 exspectabatur, imminere dicitur. His confirmatur annum 1231 ut annum compositionis esse accipiendum, id quod ex ratione, qua Guillelmus se ad Aristotelem habet, supra collegi. Alia quoque via, quae ab utraque nullo modo pendet, idem obtinebimus.

Ex praedictis pro tractatu *De universo* constitutum tempus habemus, nempe inter annos 1231 et 1236. Iam vero si fieri potest, ut *quo ordine opera conscripta* sint determinemus et insuper nonnulla alia constituta obtineamus tempora, praesertim pro primo ordinis chronologici opere, satis accurate tempus quo « magisterium » conscriptum est colligere possumus. Facile in eam inclinamus partem, ut nil aliud respicientes ordinem systematicum in ordinem chronologicum transferamus. At multis ex locis e. g. solius tractatus *De fide et leg.* (i. e. tractatus quinti) tractatum *De sacramentis* (i. e. tractatum sextum) iam antea scriptum esse edocemur. Atque Le Feron a. 1674 [1] affirmavit et Schindele a. 1900 repetivit locos, quibus aliud opus Guillelmi ab alio respiceretur, saepe inter se adversari nec certum reddere quodnam opus primum scriptum esset. Si hanc observationem prius legissem quam inquisitionem hanc incepi, haud scio an eam suscepturus fuerim. Cum vero quaestio, utrum Guillelmus an Alexander Halensis [2] prius scripsisset, vehementer me cepisset, nil motus, quid inde secuturum esset, omnes textus huc pertinentes conferri incepi. Quorum tres distinguendae sunt series:

1) Prima series *textus* continet, qui cum plerumque *alia atque ipsius auctoris opera* vel prorsus alias disciplinas respiciant, ad nostram disquisitionem non pertinent. Hi textus afferri solent his indeterminatis verbis: « sicut alibi declaratum est » vel « debes reminisci eorum, quae alibi didicisti ». Secundum ea quae continent aut sermones Guillelmi aut alias disciplinas ut logicam, mathesin, physicam, doctrinam iuris et quae sunt similes respiciunt. Conferas e. g.: « hoc est quod alibi dicitur, quia aliud est, cum dolus incidit contractui, aliud cum dat causam eidem » [3]; vel expresse disciplina nominatur: « sicut apud geometras declaratum est » [4]; « iam autem declaratum est in libro de sensu et sensatu et in aliis libris » [5]. Guillelmus cum in operibus suis personaliter exponere soleat, semper fere in prima persona loquitur, si propria opera respicit: « dixi, diximus, ostendimus » et similia, vel adiicit « per me », e. g. « declaratum est tibi per me ».

2) *Secunda series* respicit *ordinem systematicum tractatuum,* qui ad « magisterium » pertinent. Magnum numerum horum textuum in prima huius expo-

[1] II, suppl. praef. — [2] Videntur esse qui id agant, ut Alexandrum suo ingenio quidquam scripsisse negent. Cfr. e. g., qua mira ratione TH. HEITZ, *loc. cit.,* p. 105 in inquisitionibus suis Alexandrum omittat. Ad minimum exspectari potuit eum ex materia pertractata rationes sententiae suae allaturum aut in opere, ut quod semel praesto esset, in sua inquisitione innixurum esse. — [3] *De mor.,* c. 8; I, 226 *b.* — [4] *Ibidem,* c. 10; I, 245 *a.* — [5] *De retrib.,* c. unic.; I, 317 *a.*

sitionis parte attulimus. Qui textus, si simul notam chronologicam habent, iam ad tertiam seriem pertinent, sin minus pro hac inquisitione nullius sunt valoris. Ordinem chronologicum alium esse atque ordinem systematicum videbimus. Qua ratione adductus Guillelmus quosdam tractatus postea conscripserit, quam ipsa dispositione postulabatur, dictu difficile est. Neque enim quidquam hac de re scripsit. Cum vero agatur de tractatibus *De universo* et *De anima*, rem cum vetito docendi opera physica Aristotelis aliquomodo connexam esse coniicio. Cur autem tractatum *De sacramentis* ante composuerit, ne hac quidem opinione declaratur.

3) *Tertia* tandem *series* eos complectitur *textus, qui ordinem chronologicum* tractatuum « magisterii » respiciunt. Collatis plus quam 160 textibus conspectus habetur maxime conformis, cui duo tantum textus repugnare videntur, qui tamen ex aliis quoque rationibus non primitivi existimandi sunt. Id nullo modo casu fieri potuit. Numerus textuum multo augeri posset, sed qui praesto sunt ad id, quod invenimus et affirmamus, plane tutum reddendum sufficiunt. Magni refert, quod textus mutuo sibi respondent i. e. quod, si unus alterum adhuc scribendum nominat, hic illum iam scriptum commemorat. Unus tractatus *De virtutibus et moribus* perfecto partium ordini chronologico quasdam difficultates parat. Attamen textus invenitur, quo hic tractatus non uno eodemque tempore conscriptus esse, sed aliis laboribus et compositione tractatus *De fide et legibus* interruptus dicitur. Nisi haec verba Guillelmi adessent, hanc nostrae expositionis partem fortasse arbitrariam constructionem nominare deberemus eamque in dubium vocare possemus. Sed, cum adsint, verae ac firmae res saltem quoad summam hac parte affirmantur.

In iis quae sequuntur primum tempus compositionis relativum singularum partium, dein, in quantum fieri potest, tempus absolutum partium et eo ipso totius operis determinare conabitur.

De tempore relativo quo singulae partes compositae sint.

Sicut in omni relatione duo requiruntur termini, ita unusquisque illorum textuum duos tractatus indicat: eum in quo ipse invenitur et illum ad quem refertur. Ut repetitiones molestas evitem, singulos textus in eis tantum tractatibus affero, ad quos respicitur; quoad illos autem tractatus, in quibus textus inveniuntur, nonnisi generaliter adverto, quinam tractatus in eis ut iam scripti, quinam ut scribendi designentur. Insuper facilioris conspectus causa textus statim in ordine tractatuum chronologico, non systematico refero.

1. *De primo principio* (de trinitate). — Qui tractatus non solum in ordine systematico sed etiam in ordine chronologico primum locum obtinere videtur. Neque enim alius tractatus ut scriptus commemoratur, ut scribendus vero in *De virtut. et mor.* et in *De universo,* I, 3 [1]. Ipse vero ut iam scriptus

[1] Ampliores non inveniuntur in hoc tractatu loci.

affertur in tractatibus *De fide et leg.*, *De virtutibus et mor.*, *De universo*, *De anima*.

De leg., c. 24 [1]: « cum *in prima parte* theologicae philosophiae evidenter *declaratum sit*, omnem virtutem... ex prima et universali potentia esse » (i. e. *De trin.*, c. 6 et 7). *Ibidem* [2]: « iam enim *declaravimus in primo tractatu* scientiae huius... » (i. e. *De trin.*, c. 11). *De virt.*, c. 9 [3]: « de relatione causae primae et secundae alibi *declaravimus* » (i. e. *De trin.*, c. 6-7 et 12). *De retrib.*, c. unic. [4]: « *numeravimus in tractatu* principali *de ipso primo principio*... propria ipsius » (i. e. *De trin.*, c. 6). *De univ.*, I, 1, c. 23 [5]: de sapientia Dei: « de his autem *expedivi me* in parte huius magisterii, quae praecedit hanc *et declaravi* tibi... » (i. e. *De trinit.*, c. 10 et 11); « ... de ipso vero creatore [6] ibidem *patefactum est* tibi in capitulo de praedicamentis et praedicationibus, quae fiunt in rebus divinalibus » (i. e. *De trin.*, c. 44-47). *De univ.*, I, 1, c. 26 [7] loquitur de intellectu genito: « sicut alias tibi *declaratum est* » (i. e. *De trin.*, c. 15 s.); « ... debes autem scire quod intellectus et intelligere, sicut *docui* te in tractatu de praedicationibus, quae fiunt in rebus divinalibus, secundum duos modos... accipiuntur » (i. e. *De trin.*, c. 44-47). *De univ.*, I, 3, c. 26 [8]: « *declaratum est* tibi *in prima parte*... magisterii » (i. e. *De trin.*, c. 1-2). *De univ.*, II, 1, c. 28 [9]: « et *declaravi* tibi hoc multis viis in tractatu singulari de praedicationibus et modis praedicandi... » (i. e. *De trin.*, c. 44-47). *De anima*, c. 3, p. 5: « *declaratum est*... »)i. e. *De trin.*, c. 9) et in fine eiusdem capitis iterum: « *declarata sunt*... » (i. e. *De trin.*, c. 44-47). In *omnibus* igitur *tractatibus*, in quibus tractatus *De trinitate* respicitur, is *ut iam scriptus* supponitur. Nulla eius fit mentio in tractatibus *Cur Deus homo* et *De sacramentis*.

2. *Cur Deus homo*. — Si quis hunc tractatum primo loco ponendum esse affirmaret, nihil ei obiici posset nisi prooemium tractatus *De trinitate*, quod ut introductionem totius operis intentum atque scriptum esse patet. Quin etiam in favorem talis sententiae illud mirum afferri posset, quod aliter atque in aliis tractatibus fieri solet, in tractatu *Cur Deus homo* nulla tractatus *De trinitate* fit mentio, quamvis saepe praecipue in cc. 7 et 8 affuisset occasio. At in prioribus tractatibus multo varius quam in posterioribus alii commemorantur tractatus. Ut tales commemorationes in tractatu *De trinitate* duae tantum inveniuntur, ita etiam in tractatu *Cur Deus homo*; atque horum textuum alter est ex illis duobus, quos supra spurios vel non primitivos nominavimus. Etenim in quarto huius tractatus capite tractatus *De vitiis* iam scriptus affirmatur: Postquam in quattuor prioribus capitibus peccatum originale esse ex ratione probatum est, hic habetur finis: « si quis autem quaerat, qua iustitia Dei uno peccante aut duobus posteritas

[1] I, 69 *b*. — [2] I, 73 *a*. — [3] I, 127 *a*. — [4] I, 325 *a*. — [5] I, 618 *b*. — [6] In editionibus prorsus sine sensu « errore » legitur; cfr. correcturam quam Le Feron, t. II, suppl. praef. secundum codicem Carnutensem habet. — [7] I, 621 *b*. — [8] I, 794 *b*. — [9] I, 830.

in damnatione mortis derelicta est, *respondimus in tractatu de peccato originali et*, ad hoc ipsum respondemus... ».

Iam vero contra genuinitatem verborum signatorum haec possunt dici: Cum in prioribus capitibus tractatus *De vitiis* plane eaedem quaestiones de existentia peccati originalis et de iustitia Dei pertractentur et in utroque casu tractatus *Cur Deus homo* ut iam scriptus commemoretur, alteruter textus spurius sit oportet. Atqui hoc solummodo de priore (qui est in c. 4 tractatus *Cur Deus homo*) constare potest. Nam: 1° si expositiones tractatus *Cur Deus homo* cum illis, quae sunt in c. 2 tractatus *De vitiis* contuleris, illas (i. e. ex tr. *Cur Deus homo*) his priores esse cognosces; nam, omisso ipso argumento, expositiones tractatus *De vitiis* nonnisi supplementum expositionum tractatus *Cur Deus homo* esse expresse intenditur; dicitur ibi [1]: « debes ergo hic reminisci primum trium viarum, quibus eius (peccati) esse *stabilivimus* in tractatu, quem vocamus *Cur Deus homo* ». Praeterea, si res inverse se haberet, prae brevi probatione existentia peccati originalis (in quattuor prioribus tractatus *Cur Deus homo* capitibus), quam supra commemoravimus, ibi expectanda erat laudatio capitis secundi tractatus *De vitiis*, ubi illa probatio multo diligentius ac fusius exponitur; 2° quod attinet speciatim quaestionem de iustitia Dei, tractatus *De vitiis* [2] iterum tractatum *Cur Deus homo* respicit: « *iam respondimus* ad hoc in tractatu qui vocatur *Cur Deus homo* » et sese posteriorem probat, cum pergat: « nihilominus ad eandem respondebimus et hic »; et afferuntur supplementa, quae multo copiosiora sunt quam expositiones tractatus *Cur Deus homo*; 3° si tractatum *De vitiis* tam maturo tempore scriptum esse supponeremus, omnibus aliis textibus repugnaremus; alia vero ex parte ipse tractatus *De vitiis* congruenter cum omnibus textibus tractatum *Cur Deus homo* ut iam scriptum habet; et tractatus *De anima* quoad eandem quaestionem utrumque tractatum iam scriptum supponit [3]: « iam respondi sufficienter tibi in duobus tractatibus, quorum alterum vocavi *Cur Deus homo*, alterum vero inscripsi *De vitiis et peccatis* quantum ad primam sui partem; 4° tandem notetur illam locutionem, de cuius genuinitate dubitamus, non congruere cum ea, qua Guillelmus uti consuevit. Is enim dicere solet: « *iam* respondimus *ad hoc* ». Neque cogitandum est de speciali opere de peccato originali, quia tale opus nec notum est, nec, si adesset, ipsa verba convenirent; nam si agitur de speciali opere, Guillelmus dicere solet: « in tractatu singulari, quem scripsimus... ». Ipsa interpolatio sufficienter ex hoc declaratur, quod expositiones tractatus *De vitiis* tam fusae ac copiosae, illae vero tractatus *Cur Deus homo* tam breves ac coarctatae sunt. Itaque ista verba ut non genuina accipienda sunt.

Alii tractatus ut iam scripti non afferuntur. Scribendus autem nominatur tractatus *De fide et legibus*.

Tractatus *Cur Deus homo* ipse ut iam scriptus commemoratur in tractatibus: *De sacramentis, De fide et legibus, De virtutibus et moribus, De anima.*

[1] *De vit.*, c. 2; I, 261 *a*. — [2] C. 5; I, 270 *b*. — [3] C. 5, p. 11; II, 127 *a*.

De sacr. euch., c. 2[1]: de triplici munere Christi « *declaravimus* supra in tractatu quem vocavimus *Cur Deus homo* » (i. e. *Cur Deus homo*, c. 7); in eodem adhuc ter[2] fit mentio (i. e. C. D. h., c. 7 et c. 6-7). *Ibidem*[3] de sacrificio crucis: « evidenter *ostendimus* in libro C. D. h. » (i. e. c. 5-7). *De fide*, c. 3[4] de necessitate incarnationis « nos *iam respondimus* ad hoc in eo tractatu, quem vocamus C. D. h. » (i. e. c. 5-7). Loci duorum reliquorum tractatuum iam antea allati sunt.

3. *De sacramentis* (exc. *De sacr. in gen.*, c. 1-2). — Qui tractatus laudat ut iam scriptum tractatum *Cur Deus homo*, ut scribendum tractatum *De fide et legibus*. Ipse ut iam scriptus affertur in tractatibus *De fide et legibus* (*De collat. benef.*, c. 5; II, 258 *a*, qui tractatus non pertinet ad « magisterium »), *De virtutibus et moribus*.

De fide, c. 3[5]: « duobus tractatibus completis *nos expedivimus* sc. de sacramentis et libero arbitrio atque gratia ». *De leg.*, c. 24[6]: « exteriora autem servitia iam in septem partes *distinximus et declaravimus* eas in tractatu sacramentorum, sacramentalium atque iustificationum ». *Ibidem*, c. 28[7] totus tractatus *De sacramentis* et speciatim[8] tractatus *De baptismo* respicitur. Ex diversis partibus tractatus *De virtutibus et moribus* undecim affero locos, in quibus generaliter totus tractatus vel speciales eius partes ut scriptae commemorantur. *De virt.*, c. 9[9]: « quamvis in tractatu *De matrimonio* et in tractatu *De baptismo* de hoc (i. e. de libertate hominis) multa *diximus* »; c. 11[10]: « *declaravimus* in tract. *De baptismo* », *ibidem*[11]: « sacramenta et sacramentalia... sicut *declaravimus* in tractatu de eisdem », *ibidem*[12]: « pugnas et praelia ista (i. e. sacerdotis pro peccatore) in tract. sacramentorum et sacramentalium, in capitulo de confessione ibi *nominavimus* », c. 21[13]: « *diximus* in tractatu *De matrimonio* ». *De morib.*, c. 5[14]: de coquendo et assando « in tract. *De sacr.*, in capitulo de ss. Eucharistia plene *exposuimus et declaravimus* », c. 9[15]: lucra paupertatis « *numeravimus et nominavimus* in tract. de sacr. in cap. de confessione ». *De vitiis*, c. 2[16]: « sicut in tract. *De matrimonio docuimus* » et paulo post idem[17] *De tent.*, c. 5[18] de sagittis singularum virtutum contra vitia: « *diximus* in tract. sacr. in cap. de contritione et attritione peccatorum ». *De retrib.*[19] de quattuor dimensionibus amoris « iam alibi vid. in tract. *De Euch. assignavimus* ».

4. *De virtutibus et moribus multa et varia*. — Multis modo indicatis locis omnium huius tractatus partium, qui tractatum *De sacramentis* iam conscriptum nominant, tractatum *De virtutibus* nonnisi illo completo inceptum esse verosimilius redditur. Atque in c. 3 tractatus *De fide*[20] dicitur: « de

[1] I, 435 *a*. — [2] I, 435 *b* (bis) et 437 *b*. — [3] I, 447 *b*. — [4] I, 16. — [5] I, 15 *a*. — [6] I, 68 *b*. — [7] I, 94 *a* et 96 *a*. — [8] I, 95 *a* et 96 *b*. — [9] I, 121 *a*. [10] I, 135 *a*. — [11] I, 137 *a*. — [12] I, 150 *b*. — [13] I, 185 *b*. — [14] I, 214 *b*. — [15] I, 231 *b*. — [16] I, 261 *a*. — [17] I, 261 *b*. — [18] I, 309 *a*. — [19] I, 324 *b*. — [20] I, 15 *a*.

virtutibus, cum *multa et varia scripserimus, tractatum tamen complere* occupationibus et peccatis facientibus *nondum permissi sumus* ». Idem in tractatu *De virt.*, c. 19 et c. 23, hunc tractatum *aliis operibus saepe interruptum esse* legimus. Si cunctos locos mutuos consideramus, heic, quoad partes magisterii, nonnisi de relationibus inter tractatum *De virtutibus et moribus* et tractatum *De fide et legibus* agi potest. Namque tractatus *De univ.*, I, 1, c. 42 tractatum *De retributionibus* et eo ipso totum tractatum ut completum supponit id quod etiam in compluribus locis tractatus *De anima* fit. Insuper tractatus *Cur Deus homo* et *De sacramentis* iam scriptos in eo appellari supra diximus; tractatus *De universo* autem adhuc scribendus dicitur. Tandem ipse etiam in tractatu *De trinitate* conscribendus promittitur. Neque igitur alius tractatus ut opus, quo ipse interruptus sit, considerari potest. De interruptionibus alterius generis postea redibit sermo.

De trinit., c. 8 [1]: « fides vera suasionem omnino respuit quod in tractatu virtutum plenius *disseremus* » [2]. *De univ.*, I, 1, c. 42 [3] de gloria animarum: « sicut *declaravi* tibi in tract. *De meritis et retrib. animarum nostrarum* ». *De an.*, c. 5, p. 2 [4]: « cum *iam declaratum sit* tibi in tractatibus *De virt. et morib.* » (i. e. *De virt.*, c. 11); c. 5, p. 11 [5]: textus quo *De vitiis* respicitur, supra ubi de tractatu *Cur Deus homo* egimus, allatus est; c. 5, p. 12 [6] de utilitate pugnae interioris: « *iam* tibi *responsum est*... in prima parte tract. *De vitiis et virtutibus* in cap. de originali peccato ».

Quod vero attinet rationes mutuas inter tractatum *De virt.* et tractatum *De fide et legibus* difficile est determinatu quaenam partes istis verbis « multa et varia » comprehendantur et iam ante tractatum *De fide* confectae fuerint. Neque tamen ullus textus alii repugnat, ita ut omnibus bene consideratis hoc habeamus conforme schema:

	De virtut.: varia et multa (certe c. 1 et 2).
De fide, c. 1-3.	
	De virtut., c. 3-11; I, 143 *a*: « post haec... ».
De legib., c. 1-29 (totus tract.).	
De sacram. in genere.	
	De virtut., c. 11; I, 143 *a*; c. 23.
	De morib.
	De vitiis.
	De tentat.
	De meritis et retrib.

In specie: de locutione « multa et varia » pauca postea dicamus. In tractatu *De virtutibus* a capite tertio tractatus *De fide* supponitur: c. 3 [7]: de scientia ut virtute: « in parte ista *diximus*, in quinta parte tractatus totius,

[1] II, 9 *b*. — [2] In *De virt.*, cc. 3, 9, 11, 14 et in *De morib.*, c. 1 sermo est de fide; praedictam quidem quaestionem in tract. *De fide* pertractavit; attamen hoc in nostra expositione nullius est momenti. — [3] I, 644 *a*. — [4] II, 113 *a*. — [5] II, 127 *a*. — [6] II, 131 *a*. — [7] I, 113 *a*.

vid. in capitulo de fide », c. 8 [1] idem habetur, c. 9 [2]: « sicut in tractatu *De fide diximus* », *ibidem* [3]: « *iam respondimus* in tract. *De fide* », *ibidem* [4] de discrimine legem inter et scientiam! « nos in praecedenti tract. vid. *De fide et lege vel legibus* » (utimur! tempus *praesens* respondet τῷ utuntur); c. 11 [5] de oboedientia fidei « in alio tractatu iam *declaravimus* in capitulo de fide »; ibidem saepius [6]; c. 14 [7] de fide: « in cap. speciali *patefecimus* »; c. 21 [8]: « *iam respondimus* ad hoc in tract. *De fide* ». Etiam tractatus *De vitiis*, c. 10 [9] tractatum *De fide* completum esse supponit: « *determinavimus* in alio tractatu, et in cap. de ignorantia » (i. e. *De fide*, c. 2).

Cum in tractatu *De legibus*, c. 1 [10], distinctio inter « virtutes naturales, consuetudinales, theologicas (gratuitas) » ut « alibi » pertractata supponatur, c. 1-11 (initium) tractatus *De virtutibus* ante c. 1 tractatus *De legibus* confectum esse debet. Id quo commoveor ut incisionem post illa verba « (I, 143 *a*) post haec vero dicemus ea, quae restant de his, quae communiter pertinent ad virtutes... » faciam, est tum ipsa notabilis interruptio tum sequentis partis argumentum quo quaedam apta ad tempus compositionis absolutum determinandum praestentur.

Deinde tractatus *De legibus* integer sequi videtur. Saltem nulla partiendi apparet ratio. In c. 1 tractatus *De legibus* [11] inquisitio in numerum virtutum postea secutura dicitur; habetur autem in c. 18 tractatus *De virtutibus*; quod caput igitur ut postea conscriptum poni debet. Tractatus *De vitiis*, c. 6 tractatum *De legibus*, cc. 24-27, iam conscriptum habet: de vi siderum in sortes hominum influenti « in tractatu de legibus multa *diximus* » (i. e. *De leg.*, cc. 24-27; praecipue c. 27) [12]. Item *De retrib.*, c. unic. [13]: « alibi iam diximus, vid. in cap. de perpetuitate poenarum... ibidem *demonstravimus*... » (i. e. *De leg.*, c. 21-22).

De sacramentis in genere, c. 1-2. De singularitate huius expositionis iam antea disseruimus. In c. 3 huius tractatus disputationes « de confirmatione » et « de matrimonio » ut proxime secutura commemorantur [14]: « latius in tractatu *De matrimonio loqui proponimus* » et [15] « de hoc in tractatu *De confirmatione* melius *loquemur* ». Quod caput igitur scriptum est ante dissertationes de singulis sacramentis. In c. 2 vero caput 11 tractatus *De virtutibus* ut iam scriptum respicitur [16]: « *iam declaravimus* in tractatu *De virtutibus*, quod virtutes nobiles, quibus solis recte et ut vivendum est vivitur, desursum tantum sunt ab auctore et largitore omnium bonorum »; inde caput secundum tractatus *De sacramentis in genere* post has expositionis capitis undecimi tractatus *De virtutibus* scriptum est. Atque hoc mirum habemus, quod hae expositiones etiam ad primam partem capitis undecimi tractatus *De virtutibus* pertinent [17] et quod in codice Carnotensi, quem Le Feron descripsit, hoc prooemium doctrinae de sacramentis (*De sacr. in genere*) directe post

[1] I, 116 *b*. — [2] I, 120 *b*. — [3] I, 124 *a*. — [4] I, 124 *b*. — [5] I, 134 *b*. — [6] I, 135 *a*, 135 *b*, 138 *b*, 140 *a*. — [7] I, 168 *a*. — [8] I, 186 *a*. — [9] I, 291 *b*. — [10] I, 20 *b*. — [11] I, 24 *a*. — [12] I, 91 *b*. — [13] I, 328 *b*. — [14] I, 143 *a*. — [15] I, 413 *b*. — [16] I, 409 *a*. — [17] I, 131 ss.

tractatum *De legibus* invenitur. Cum igitur omnia conveniant, tractatus *De sacramentis in genere* directe post tractatum *De legibus* ponendum est.

Sequuntur deinde reliquae partes singularis expositionis « de virtutibus » ceteraeque partes totius tractatus *De virtutibus*.

At quid, si praedicta revera ita se habent, pro illa locutione « multa et varia » relinquitur. Accuratius hoc determinare non possumus. Aut haec oratio, ut est indeterminata, accipienda est — fortasse aderat dispositio totius tractatus accurate expolita et initium iam erat confectum — aut pars iam antea confecta denuo pertractabatur; quo in labore illi textus, quibus singuli tractatus alii alios respiciunt, inserebantur. Illud verisimilius videtur quam hoc, quia revera pro magno numero textuum, qui in prioribus partibus posteriores respiciunt, perpolitam dispositionem affuisse oportebat. Omnes textus afferendos esse non puto, id unum statuam, pro illa parte « multa et varia », si hos textus ut genuinos in primo scripto supponamus, nonnisi *De virt.*, c. 1-2, *De morib.*, c. 1-3, *De vitiis*, c. 11 afferri posse. Namque capita 4-11 tractatus *De moribus* integrum quiddam tum secundum argumentum tum secundum citationes efformant; cc. 7, 9, 10 praesupponunt c. 9-22 tractatus *De virtutibus*. C. 1-9 tractatus *De vitiis* unum quid efformant et cc. 1, 5, 8, 9 supponunt cc. 9, 11, 12, 15-18, 20, 23 tractatus *De virtutibus*. Tractatus *De tentat.*, qui etiam unus integer est, supponit c. 9 *De virt.*; et tandem in tractatu *De retrib.*, cc. 9, 11, 14, 17, 18 tractatus *De virtutibus* supponuntur.

5. *De fide et legibus*. — Ex praedictis apparet, quo ordine hic tractatus se habeat ad tractatum *De virtutibus et moribus* et eo ipso ad ceteros « magisterii divinalis » tractatus. Integritatis causa alios quoque locos, qui hunc tractatum spectant, perspiciamus. In eo ut iam scripti commemorantur tractatus *De trinitate*, *Cur Deus homo*, *De sacramentis*; tractatum *De virtutibus* partim scriptum partim scribendum duci modo cognovimus. Postea scribendus tractatus quoque *De universo* promittitur. Ipse adhuc scribendus affertur in tractatibus *Cur Deus homo* et *De sacramentis*, in tractatu *De virtutibus et moribus* modo supra diligentius explicato iam conscriptus nominatur; praeterea in tractatu *De universo* ut scriptus affertur.

In *Cur Deus homo*, c. 7 [1] de aeterna poena peccati dicitur: « et nos illud certum alibi *faciemus*, in cap. sc. de aeternitate poenarum futurarum » (i. e. *De legibus*, c. 21 et 22). *De sacr. ordin.*, c. 4 [2]: « verum autem Dei cultum ipsique solum acceptum ac remunerabilem ipso auctore alibi *statuere* in alio tractatu *disponimus* » (i. e. *De fide et leg.*, cfr. *De sacr. in genere*, c. 1). *De universo*, II, 3, c. 22 [3] de errore Mercurii, philosophi Aegypti: « *declaratus est* tibi iam per me in tractatu *De fide et lege atque legibus et sectis* » (i. e. *De lege*, c. 26); praeterea II, 3, c. 23 respicit *De leg.*, c. 27. Inde hunc tractatum inter tractatus *De sacr.* et *De univ.* compositum esse constat.

[1] I, 564 *a*. — [2] I, 532 *a*. — [3] I, 1060 *b*.

6. *De universo.* — Qua in expositione hi tractatus ut iam scripti afferuntur: *De trinitate, De fide et legibus, De virtutibus et moribus* (ultima pars); ut scribendus: *De anima.* Ipsa scribenda dicitur in tractatibus *De trinitate, De fide et legibus* (in utraque parte), in omnibus partibus tractatus *De virtutibus et moribus*; ut iam scripta in tractatu *De anima*; tandem I, 1 ipsius tractatus *De universo* partem II^am promittit.

De trinit., c. 9 [1]: « mala si ab eo (Deo) sint et qualiter, suo loco *dicemus* » (i. e. *De univ.*, I, 3, c. 5 ss.). *De fide*, c. 3 [2], ubi loquitur de duodecim fidei articulis: « de his duodecim invenies errores impietatis tam apud philosophos quam apud haereticos, quorum destructiones etiam *describere proponimus* tractatu uno et singulari, si auxilium et spatium dederit Dominus » (i. e. *De univ.*). *De leg.*, c. 4 [3]: de perpetuitate mundi: « de hoc in destructione erroris Aristotelis, quo ponit aeternitatem mundi, et de aliis erroribus... latius *dicemus*... » (i. e. *De univ.*, I, 2); *ibidem*, c. 24 [4] de spiritibus caelestibus eorumque nominibus: « praeter intentionem est praesentis tractatus et ad quartam partem scientiae divinalis... pertinet et... eidem ractatui *reservamus* » (i. e. *De univ.*, I, 1, c. 44; I, 3, c. 31; II, 3, c. 12); de hoc textu in prima huius dissertationis parte iam fuit sermo; hic autem nonnisi illud « reservamus » attendimus.

In eodem c. 24 [5] alter habetur textus, qui dispositioni, quam dedimus, repugnare videtur. Principio commemoratur textus quidam c. 11 tractatus *De trinitate,* dein pergitur: « *declaratum est* etiam in tractatu de cura ipsius, quod impossibile est ipsum non curare res humanas ». Cuius propositionis sententia et praecipue voce « tractatus » is qui eam legit ultro de I, 3 tractatus *De universo* monetur. Neque facile determinari potest, quasnam alias expositiones auctor ante oculos habuerit. Eo quod hic textus cum praecedentibus verbis, quae tractatum *De trinitate* respiciunt, voce « etiam » coniungitur, nobis suadetur, ut ibi perquiramus. At c. 9 et 11 tractatus *De trinitate,* licet de sapientia Dei loquantur, nihil tamen de cura Dei hominibus continent. Neque vero, cum in hoc c. 24 post paucas paginas I, 3 tractatus *De universo* scriptum iri promittatur, difficultatem ita solvere possumus, ut I, 3 tractatus *De universo* iam antea compositam esse dicamus. Quae solutio ea re niti potuisset, quod inquisitio in gubernationem mundi, licet in prooemio I, 2 secundo loco instituenda promittatur, tamen tertio tantum conficitur. Itaque relinquitur, ut aut errorem auctoris aut mutationem postea factam supponamus. In eodem capite illud mendum « quartam » pro « secundam » inveniri in prima parte declaravimus.

Tractatus *De virtutibus et moribus* duodecim saltem locis hunc tractatum *De universo* promittit; quos locos omnes ipsis verbis reddere non necessarium esse videtur. *De virt.*, c. 9 [6], ubi sermo est de virtutibus naturalibus et de refutatione sententiae Platonis ab Aristotele facta: « loco suo vid. tractatui de substantiis nobilibus abstractis huiuscemodi *servamus* » (i. e. *De univ.*,

[1] II, 13. — [2] I, 15 *a.* — [3] I, 34 *b.* — [4] I, 76 *a.* — [5] I, 73 *a.* — [6] I, 119 *a.*

I. 2); item c. 9 bis[1] et c. 11[2]. *De morib.*, c. 3[3] de resurrectione: « sicut in tractatu de renovatione mundi in capitulo de resurrectione mortuorum declarare Deo auctore *proponimus* » (i. e. *De univ.*, I, 2, c. 19-37). *De vitiis*, c. 5[4] errorem Platonis de praeexistentia animarum « *destruemus* » (i. e. *De univ.*, I, 2, c. 13-14); *ibidem*[5] refutationem erroris Manichaeorum « suo loco *reservamus* » (i. e. *De univ.*, I, c. 2 ss.); c. 6[6]; c. 8[7]. *De tentat* c. 3[8]. *De retrib.*, c. unic. ter[9]. *De univ.*, I, 1, c. 42[10] de gloria animae respicit tractatum *De retrib.*, et pergit: « et iterum *faciam* te scire haec via alia in tractatu, qui sequetur istum, quem iam nominavi tibi, de parte sc. spirituali universi » (i. e. *De univ.*, II). Tandem tractatus *De anima* variis locis tractatum *De universo* respicit; c. 2, p. 13: « debes autem reminisci eorum quae *audivisti* in tractatu de spiritualibus et abstractis substantiis, ubi *invenisti* per me... » (i. e. *De univ.*, II, 1); in c. 5, p. 8 respicitur *De univ.*, I, 2, c. 13 et II, 2, c. 47 ss.; in c. 5, p. 12 respicitur *De Univ.*, I, 3; in c. 7, p. 6 commemoratur *De univ.*, I, 3, c. 26. Ex his textibus tractatum *De universo* post tractatum *De virt. et morib.* et ante tractatum *De anima* conscriptum esse elucet.

7. *De anima.* — Hic tractatus ut iam scriptos habet tractatus *De trinitate*, *Cur Deus homo*, *De virtutibus et moribus* (*De virt.* et *De vitiis*), *De universo*; nullum alium autem ut scribendum affert. Ipse semel tantum, et quidem in tractatu *De univ.*, II, 3, c. 3[11] promittitur ibi sermo est de difficultatibus doctrinae Aristotelis de cognitione, qua doctrina obscuritates quasdam illustrari Guillelmus non putat: « hinc est quod *desiderium* mihi fuit et est adhuc, de ea tractatum completum scribere... in beneplacito igitur creatoris sit, dare vitam et spatium gratiaeque suae adiutorium ad tam desiderabilem tamque nobilem tractatum perficiendum ». Quod nulli alii sunt loci, in quibus hic tractatus promittitur, mirum non est, quia in omnibus tractatibus, uno *De universo* excepto, promissiones aliorum verae sunt.

Quibus pertractatis tempus relativum, quo singuli « magisterii divinalis » tractatus conscribebantur, constitutum est. Melioris conspectus causa ponatur schema:

De primo principio (de trinitate).
Cur Deus homo.
De sacramentis (exc. *De sacr. in gen.*, c. 1-2).
De virtutibus: multa et varia.
De fide.
De virtutibus, c. 3-11 (I, 143 *a*).
De legibus.
De sacramentis in genere, c. 1-2.

[1] I. 125 *a* et 129 *b*. — [2] I, 147 *a*. — [3] I, 197 *b*. — [4] I, 266 *b*. — [5] 269 *a*. — [6] 277 *b*. — [7] 282 *b*. — [8] 304 *b*. — [9] 317 *b*, 320 *b*, 323 *a*. — [10] I, 644 *a*. — [11] I, 1018 *b*.

De virtutibus c. 11 (I, 143 *a*).
De meritis et retributionibus.
De universo.
De anima.

Quaedam de tempore absoluto compositionis horum tractatuum.

Ex loco quem « magisterium divinale » in evolutione methodi scholasticae obtinet, et speciatim ex ea ratione, qua hoc opus se ad Aristotelem habet. pro duobus ultimis tractatibus *De universo* et *De anima* annus circiter 1231 ut tempus compositionis significabatur. Pergratis expositionibus, quas Schindele dedit et quae ut fieri potuerint H. Grauert [1] effecerat, pro I, 2, c. 7 tractatus *De universo* tempus *intra annos 1231-36* comprobatum est. Qua re facta determinationes quas supra de tempore relativo dedimus, novam quamdam vim nanciscuntur. Namque *quinque tractatus « magisterii divinalis » ante hoc tempus scriptos esse* plena cum certitudine affirmare possumus. Insuper hinc Alexandrum Halensem post Guillelmum Alvernum scripsisse certe scimus. Etsi tempora, quibus uterque scripsit, partim conveniant, tamen tractatus *De primo principio* (de trinitate) tum cum primam suae summae partem conscribebat, iam pridem compositus erat. Idemque valet eodem modo de reliquis quaestionibus.

Nunc a tractatu *De universo* secundum schema modo indicatum retro euntes certa puncta obtinere conemur, quibus tempora compositiones reliquorum tractatuum determinemus.

Altera pars capitis 11 tractatus « De virtutibus », i. e. ab I, 143 *a*, a Guillelmo iam episcopo, i. e. *post m. aprilem a. 1228,* scripta est. In tractatu enim *De virtutibus*, c. 11 [2] de lucris paupertatis, quae praecipue pro clero adsint vel adesse debeant, dicitur: paupertate saporem spiritualem patrocinationis produci et hunc saporem « nobis clericis et sacerdotibus » dari « ut solatium ». Quo loco Guillelmum sacerdotem esse supponitur. Atque mense april. ineunte anni 1228 Romae a Gregorio IX presbyter ordinatus et episcopus consecratus est [3]. Absolute quidem illud « nobis clericis » potest opponi τῷ « et sacerdotibus », sed eis quae sequuntur, haec oppositio excludi videtur. Pergitur enim: « tamquam advocatis animarum, tam mortuorum quam viventium, ad allegandam scilicet causam animarum coram patre misericordiarum; quapropter tamquam fur et latro et sine causa illud comedit, qui causam animarum prout diximus allegare non satagit. Necesse ergo habent et leges et allegationes huiusmodi tam sublimis consistorii seu auditorii non solum nosse sed etiam elegantia qua decet et sollicitudine, quandocumque opportunum est, allegare ». Atqui ita sese interponere pro animis coram patre misericordiarum sacerdotum est, non clericorum inferiorum, qui

[1] *Meister Iohann von Toledo,* München, 1901. — [2] I, 150 *b*. — [3] Cfr. Valois, *loc. cit.*, 11.

nonnisi ad breviarium recitandum obligati erant. Si ergo illud « nobis » a sacerdotibus seiungeretur, iam nulla ratio pro separato « nobis clericis » relinqueretur. Tractatus quoque *De moribus*, c. 9 [1] Guillelmum sacerdotem esse supponit, cum referat de eius praxi, quam ut confessarius vel administrator in casibus restitutionis exercebat: Discernit de variis casibus quoad elemosinas, quae a religiosis dispertiuntur, et pergit: « in aliis casibus cum ad nos veniunt, qui de huiusmodi bonis aliqua receperunt, *consilio poenitentiali* restitutionem eis *iniungimus* faciendam. Si ex eo ut professore exquireretur, ista locutio omni ratione careret, quia in hoc casu (nempe si professor loqueretur) nec de « consilio poenitentiali » nec de « iniungendo » sermo esse posset. Inde nonnisi de impositione restitutionis in foro interno vel externo cogitandum est. Guillelmum ut episcopum alteram partem tractatus *De virtutibus*, c. 11 scripsisse, hoc etiam assequimur, si ex relationibus, quas tractatus *De collatione beneficiorum* ad tractatum *De virtutibus*, c. 11 ss., habet. conclusionem probabilitatis facimus. Illum enim ab episcopo conscriptum esse constat; sed simul ante haec capita tractatus *De virtutibus* compositus esse videtur. De qua re in tertia parte. Ex ipso stilo Guillelmo maxime proprio alia adhuc consideranda obveniunt. Ac primo quidem respicere debemus, eum ex illa aperta interruptione saepissime comparationes ex vita et munere episcopali eligere, quae, si materiam tractatuum consideras, tam in prioribus capitibus ipsius tractatus, quam in tractatibus certe antea conscriptis, e. g. *Cur Deus homo* et *De sacramentis* exhiberi potuissent. Ex his comparationibus affero: *De vitiis*, c. 6 [2], ubi sermo est de influxu, quem hora nativitatis et constellatio siderum in evolutionem vitae hominis exerceat, respicit praeter alia τὸ « fieri episcoporum »; *ibidem*, c. 10 [3] inter modos peccata aggravantes enumeratur « dignitas secerdotalis vel pontificalis »; ibidem [4] de conscientia erronea: « aliquis credit de aliquo, quod sit indignus episcopatu vel alio honore ecclesiastico, quod utique credere non est peccatum mortale... ». *De tentat.*, c. 4 [5] comparationem habet cum « consecratione episcopali » ecclesiae. *De merit.*, c. unic. [6] ut exemplum meriti de congruo hoc habet: « aliquis dicitur episcopatum meruisse i. e. dignus vel idoneus est episcopatu ». Insuper heic attendendum est eum saepius necessitatem festinandi efferre [7] neque ipsas expositiones confectas atque integras esse, quamquam id promiserat [8]. Denique hoc loco praesertim ad hoc advertendum est, genus eius exponendi atque argumentum ex illa interruptione miro modo mutari. Etenim expositiones praecedentes abstractam theoriam spectant, in quantum talis exponendi modus in Guillelmi operibus invenitur. Ex illo autem loco magis mores clericorum describuntur, et quomodo depravati mores reformari possint proponitur, id quod illa aetate a

[1] I, 234 *b*. — [2] I, 277 *a*. — [3] I, 289 *a*. — [4] I, 289 *b*. — [5] I, 307. — [6] I, 310. — [7] *De virt.*, c. 9 in fine: « festinare oportet »; c. 10 in fine: « quia istae quaestiones in scholis pertractantur, transimus ad alia »; c. 11: « ad alia festinantes »; *De tent.*, c. 4: « ad alia festinantes ». — [8] *De vit.*, c. 10 et *De tent.*, c. 1 et 4.

diacono fieri cogitare vetamur, non vero ab episcopo, qui ut Guillelmus ex ea die, qua munus episcopale susceperat, mores clericorum reformare sibi proposuerat. Licet iam antea a magistratibus ecclesiasticis superioribus quaedam negotia reformationis ei committerentur, in operibus suis priusquam episcopus consecratus est, semper ut privatus docebat, cui palam vituperandi nullum erat ius. Quodsi hoc ius sibi convenire credidisset, cur in prioribus capitibus et in aliis operibus hoc iure non utitur? Curnam ab illa ipsa interruptione talis loquendi modus apparet? Haec habeas exempla: comperimus quomodo concionatores imprudentia, imperitia, publicis diffamationibus, malignis suspicionibus, ineptiis in praedicando peccent: « quia experti sumus ruinas et animarum perditiones, quas operata est pestis ista diebus nostris »[1]; erudimur de scandalosis moribus[2]; audimus quomodo quidam necessitate coacti sese ab Abbate tyrannum agenti defenderint « temporibus nostris »[3]; legimus de ambitiosis et gloriae cupidis reformatoribus monasteriorum[4]; quomodo duo praelati in horto abbatiarum omnia, ultimam quoque arborem exciderint « meminimus nos vidisse »[5]; audimus quam invido animo quidam professores agant, qui perridiculis mediis utuntur, ut auditores ad suas scholas alliciant[6]; edocemur de odio, invidia, avaritia ordinum vetustiorum. Cui deformi imagini ut exemplar novus ordo Fratrum Praedicatorum et magis ordo Fratrum Minorum opponitur: « propter me (sc. paupertatem) ordinem fratrum minorum omnibus aliis praetulerunt... quapropter nihilum meum ditavit ordines istos personis egregiis »[7]; et ubi agitur de « stultilia » amoris crucis: « in illis, qui mundo spreto ad fratres minores vel praedicatores se transferunt »[8]. Atque ipsa horum ordinum cognitione tempus post a. 1220[9], et quidem, cum illi ordines iam valde sint propagati, tempus saltem post a. 1224 vel 1229 supponitur[10]; quin etiam textu supra allato nobis suaderi videtur, ut tempus, quo Alexander ordinem iam ingressus erat, ponamus; sed hoc nullo modo certum est. Quidquid est, certe commemoratio Romani Bonaventurae, legati cardinalis, tempus post a. 1228 infert[11]. Eo loco sermo est de valore absolutionis clerici qui odium in fratrem retineat: « misericordia Dei sententias absolutionum et remissionum suarum evacuat et revocat et secundum Bonaventuram et multos alios penitus irritat ». Qui Bonaventura nemo alius esse potest nisi praedictus Romanus, legatus cardinalis, card. diac. tit. S. Angeli[12]. Romae natus, ab Inno-

[1] *De morib.*, c. 8 (I, 220 ss.). — [2] *De vit.*, c. 11. — [3] *De mor.*, c. 8 (I, 223 *b*). — [4] *Ibidem*, 224 *a*. — [5] *Ibidem*, 225 *a*. — [6] *De morib.*, c. 7; I, 219 s. — [7] *De morib.*, c. 9; I, 230 *a*. — [8] *De virt.*, c. 11; I, 141 *b*. — [9] Fratres Praedicatores a. 1217 Parisios advenerunt, a Guillelmo post 15 Mai. 1229 primam cathedram, post 13 April. 1231 (cfr. Denifle, *Chart.*, I, n. 34) alteram in universale Parisiensi receperunt; fratres Minores a. 1219 vel 1220 Parisios venerunt (cfr. Denifle, *Chart.*, I, n. 37 et 76); Alexander Hal. a. 1231 ordinem ingressus est (*ibidem*, n. 76). — [10] Cfr. epistolas Iordani Sax., magistri generalis O. P. ex his annis apud Denifle, *loc. cit.*, n. 49 et 73. — [11] *De morib.*, c. 8; I, 227 *b*. — [12] De eo cfr. F. Ughelli O. Cist., *Italia sacra*, Venet., 1717, t. I, p. 130.

centio III a. 1212 iuvenis creatus est cardinalis. Reipublicae gerendae ac iuris peritissimus Romae in negotiis administrationis principem locum obtinebat. Ab Honorio III (1216-27) anno 1225 [1] legatus in Galliam et res Albigensium componendas missus est. Quo munere fungens concilio Parisiensi, quod exeunte anno 1226 celebratum est [2], interfuit, ubi S. Ludovico eiusque aulicis crucem sacram ad bellum contra Albigenses tradidit. A Gregorio IX (1227-41) iterum legatus in Galliam missus est, ut reformationem clericorum promoveret. Qua in re multa et saluberrima instituit et capitulo generali Cisterciensium interfuit. Dum tunc Roma abest, anno 1227 a Gregorio IX episcopus Portuensis est nominatus. Ex Gallia in Britanniam etiam legatus R. Pontificis profectus est, inde in Galliam reversus varia contra Albigenses instituit et, postquam synodo Bituricense mens. nov. a. 1228 [3] interfuit, Romam rediit. Anno 1243 ante electum Innocentium IV mortuus est [4]. Si hanc eius vitam respicimus, certe de tempore ante a. 1225 cogitari non potest, sed ipsae rationes, sub quibus de legato sermo fit, tempus post a. 1228 postulant.

Quibus cognitis alteram partem c. 11 tract. *De virt.* et tractatus postea conscriptos Guillelmum episcopum composuisse exploratum habere possumus. Ita nova via pro tractatu *De universo* tempus c. a. 1231, idque potius posterius quam prius assequimur. Ex altera parte in c. 11 tract. *De virt.* ante illam interruptionem aliquid dicitur, quo nobis suadetur, ut Guillelmum, cum illud scribebat, nondum episcopum ducamus [5]. Sermo autem est de pugna contra diabolum: Sacram scripturam de ea pugna loqui et ipsa experientia usque ad sua tempora idem confirmari, seipsum multos audivisse de hac re querentes et a se « super his consilium requirentes ». « Sed et viros sanctos » inquit « atque sacerdotes audivimus pro huiusmodi tentatis et afflictis viros sanctos et sapientes et episcopos consulentes ». Quo loco igitur sese ab episcopis distinguit.

Quamquam his alteram partem c. 11 tract. *De virt.*, post a. 1228 conscriptam esse probavimus, tamen nondum constat, an etiam quaedam partes tractatus *De legibus* ad hoc tempus pertineant. Sed cum propriae illae notae desint, id non verosimile esse puto.

Tractatum *De sacramentis* post a. 1215 conscriptum esse, Schindele commemoratione decreti conc. Lat. IV de annua confessione nisus iam probavit. Tractatus quoque *De trinitate* contra atque Baumgartner opinatur, post 1215 scriptus esse videtur. Etenim licet decreti, quo concilium Lat. [6] errorem Ioachim abbatis damnavit, non fiat expressa mentio, id quod praeterea secundum methodum Guillelmi exspectari non potest, tamen ea, quae in c. 27 et 39 tractatus *De trinitate* in his quaestionibus pertractantur, et quoad sensum et quoad verba tantopere cum decreto concilii conveniunt, ut Guillel-

[1] Secundum Löcher, *Gelehrtenlexicon*, Leipzig, 1750, sub voce « Bonav. » (Roman.). — [2] Cfr. Mansi, *Conc. nov. coll.*, t. 23, Venet., 1779, p. 9. — [3] Saltem hoc concilium esse videtur, cfr. Mansi, *loc. cit.*, p. 191. — [4] Cfr. Eubel, *Hier. cath. med. aev.*, Monast., 1898, p. 4. — [5] I, 131 *b*. — [6] Cfr. Denz.[12], n. 431.

mus eo usus esse videatur. Guillelmum opera Ioachim Abbatis († 1202) novisse constat. Namque in c. 11 tract. *De virtutibus*[1], ubi de dono intellectus agit, dicit hoc donum quandoque tam esse sublime, ut ad prophetiam accedat: « spiritum prophetiae, qualem crediderunt nonnulli fuisse in abbate Ioachim, et ipsemet de seipso dixisse dicitur, quia non erat ei datus spiritus prophetiae sed spiritus intelligentiae. Si quis autem *inspexerit libros eius*, quos scripsit super Apocalypsim et super concordiam duorum testamentorum, mirabitur donum intellectus in eo »[2].

Restat ut quaerentibus *quandonam Guillelmus « magisterium » conscribere inceperit* respondeamus. In prologo tractatus *De trinitate* se doctrinam christianam philosophicis rationibus probare conaturum esse affirmat: « quantum nos in ista parte adiuvare fuerit divinae dignationis largitio, quantum peccata aut nostra aut eorum non impedient, *quantum occupationes permittent*, quantum ipsa nostra parvitas pro ipsarum verum magnitudine et difficultate valuerit ». Istam difficultatem, qua ne laborem susceptum propter occupationes perficere prohibeatur metuit, aliis quoque locis indicatam invenimus[3]. Non scholas aliasque professoris obligationes sed labores alterius generis in animo habere videtur homo ille tantopere occupatus. Ex anno 1223 canonicus est ecclesiae cathedralis Parisiensis et ab Honorio III ad monasteria reformanda vocatur[4]. Quapropter suadetur, ut pro initio « magisterii divinalis » *annum circiter 1223* statuamus. Si ab anno 1231 vel 1223 retro euntes tempora pro longitudine singulorum tractatuum aestimamus, idem tempus invenimus.

Ex praedictis igitur habemus *tempus compositionis* generaliter dictum *annos circiter 1223-1240;* qua in re pro tractatu *De virtutibus* a. 1228 et pro tractatu *De universo* a. 1231-36 certe determinati sunt.

Tabulam ergo hanc habes:

(circiter) 1228:	*De primo principio* (de trinitate).
	Cur Deus homo.
	De sacramentis (exc. *De sacr. in gen.*, c. 1-2).
	De virtutibus: multa et varia.
	De fide.
	De virtutibus, c. 3-11 (I, 143 *a*).
post mens. april. 1228:	*De legibus.*
	De sacramentis in gen., c. 1-2.
	De virtutibus, c. 11 (I, 143 *a*).
	De merit. et retrib.
inter a. 1231-36:	*De universo creaturarum*, I, 2.
	De anima.

(Continuatur).

[1] I, 152, *b*. — [2] De Ioachim cfr. HURTER, II[3], 225. — [3] *De vit.*, c. 9; *De univ.*, II, 2, c. 101; II, 3, c. 3; cfr. I, 1, c. 55. — [4] Documenta videsis apud VALOIS, *loc. cit.*, 333 ss.

De Philosophiae recentis conceptu et charactere[1]

Historia philosophiae generatim dividitur in historiam philosophiae ante Chr. n., quae est praeprimis philosophia graeca, et philosophiae, prout sese evolvit post Chr. n. Historia vero philosophiae post Chr. n. apte dividitur uti historia profana et ecclesiastica, nempe in historiam philosophiae antiquitatis christianae, medii aevi, temporis recentis. Sic habemus primam aetatem philosophiae christianae tempore SS. Patrum, quae est tempus originis philosophiae christianae (– c. 800), secundam aetatem, in qua floruit philosophia scholastica, perducens philosophiam christianam ad summam quandam perfectionem (800–c. 1400), tertiam aetatem philosophiae recentis (ab a. 1400 usque nunc), in qua ex una parte ipsa philosophia scholastica varia sorte perduravit et ulterius sese evolvit, ex alia parte surrexit nova philosophia a philosophia scholastica diversa eique opposita. Quare, si solum tempus attendimus, dicere possumus: historia philosophiae recentis est explicatio evolutionis, quam habuit philosophia tempore recenti, elapso nempe post medium aevum. Ad cuius conceptus illustrationem quaedam iuvat afferre.

I.

1° *Duplex conceptus philosophiae recentis.*

Philosophia recens duplici sensu sumitur. *a*) Adaequate sumpta significat totam philosophiam, prout sese evolvit post aetatem mediam et complectitur cum philosophiam scholasticam persistentem usque ad nostra tempora (etsi cum quadam interruptione), tum philosophiam oppositam philosophiae scholasticae, quae sese formare incepit post 1400. Sic duo sunt quasi flumina, in quibus philosophia recens fluit; flumen antiquum proveniens ab antiquitate christiana, flumen novum, quod sese separavit post medium

[1] Articulus hic exhibet brevem introductionem in historiam philosophiae recentis, quae ab auctore fiet publici iuris.

aevum et cursum proprium sumpsit; *b*) philosophia recens saepe sumitur inadaequate et significat unice philosophiam, quae sese formavit tempore recenti in oppositione ad philosophiam scholasticam. Simpliciter loquendo philosophia recens sumitur potius hoc secundo sensu. Nos vero intendimus dare conspectum praeprimis philosophiae recentis oppositae philosophiae scholasticae.

2° *Rationes decadentiae philosophiae scholasticae tempore ortus philosophiae recentis.*

Philosophia, quae dicitur scholastica, praeformata erat ab anno c. 800–c. 1200 (Alcuinus † 804, Gerbertus † 1003, S. Anselmus † 1109, Abaelardus † 1192, P. Lombardus † 1164, Robertus de Meleduno † 1167), summe vero floruit ab anno c. 1200–1300, quo tempore vivebant magni scholastici Alex. Hal. († 1245), Alb. M. († 1280), S. Thomas († 1274), S. Bonav. († 1274), Henr. de Gandavo († 1293), Scotus († 1308). Praeclara ista ingenia, inter quae iterum eminet S. Thomas, ad perfectionem quandam adduxerunt philosophiam scholasticam, quae dici potest synthesis quaedam doctrinarum philosophicarum, complectentium omnes philosophiae partes (dialect., ontol., cosm., psych., theol. nat., ethic.), quae doctrinae haustae sunt praeprimis ab Aristotele, Platone, Neoplatonicis, S. Augustino, et ab ipsis scholasticis ulterius sunt evolutae et redactae in unum integrum systema in se cohaerens et plane consentiens cum veritate revelata. Iam vero negari nequit, « decadentiam » quandam philosophiae scholasticae incepisse iam brevi post an. 1300, qui occasus sese protraxit, uti adhuc videbimus, usque c. an. 1500 (quo iterum florens quaedam evolutio incepit), et sic perduravit illo ipso tempore (c. 1400), quando oriri coepit philosophia recens opposita philosophiae scholasticae.

Rationes vero huius occasus hae praecipue sunt notandae:

a) Ratio extrinseca est tristis conditio temporum. Saeculum decimum quartum et decimum quintum non adepta sunt gloriam in historia ecclesiae. Papae non amplius protecti ab imperatore Germaniae dependentes fiebant a regibus Galliae (incipiendo a Philippo IV pugnante contra Bonif. VIII, † 1303) et in exilio Avenionensi degebant a 1309–1377. Triste schisma deinde post reditum Pontificum Romam (simul plures papae, Romae et in Gallia) turbavit ecclesiam a 1378–1417. Sequebantur tentamina unionis

ecclesiae latinae cum graeca, felix perfectio huius unionis in concilio Florentiae (1439), dissolutio unionis per culpam Graecorum, captio Constantinopolis per Turcas (1453) et sic quoad partem destructio ecclesiae orientalis. Deinde occupabant sedem romanam summi Pontifices (Sixt. IV, 1477–84, Innoc. VIII, 1484–92, Alex. VI, 1492–1503) tanto munere non plene digni. Toto illo tempore duorum saeculorum discordia, ignorantia, morum dissolutio crescebat in ecclesia. Quomodo autem his sub conditionibus severae scientiae, uti philosophia, otium et indefessum studium postulantes, florere potuerunt?

b) Rationes intrinsecae sitae sunt in ipsa doctrina a pluribus scholasticis istius temporis defensa, et modo, quo quaestiones philosophicas tractabant.

α) Nimis coarctabatur tunc a pluribus scholasticis ambitus certae cognitionis philosophicae et sic scepticismus partialis introducebatur. Durandus ex. gr. († 1332) affirmabat, certo quidem constare de exsistentia Dei, non autem de eius attributis; Occam († 1347) insuper negabat certam cognitionem exsistentiae Dei et immortalitatis et spiritualitatis animae. Et magna schola Nominalium negabat duce Occam, qui « venerabilis inceptor » nempe Nominalismi vocabatur, obiectivum valorem conceptuum universalium et sic ipsum obiectum scientiarum auferebat, admittendo unice conceptus universales in mente, qui sint solum « signum », « terminus » plurium rerum singularium (inde Occamistae etiam vocabantur « terministi »). Qui nominalismus, morbus philosophorum istius temporis, devastavit praesertim universitatem Parisiensem, « reginam universitatum » et Oxoniensem, e quibus in alias dimanavit, et Parisiis produxit rixas integrum saeculum et dimidium durantes, usquedum a rege Ludovico XI (1474) prohiberetur et libros eum continentes uti « bestias feroces » catenis esse ligandos praescriberetur, quae quidem interdictio anno sequenti rescissa est. Ad qualem gradum scepticismi iam brevi post Occam quidam doctores Parisiis pervenerint, ostendunt absonae propositiones, quas Nicolaus de Autricuria, magister in philosophia, docuit et revocare coactus est (1348) [1].

[1] « Dixi, quod ex eo, quod una res est, non potest evidenter evidentia deducta ex primo principio inferri, quod alia res sit... Dixi, quod de sub-

β) Scholae diversae (Thomistae, Scotistae, Albertistae, Aegidiani, Nominales) nimis inter se pugnabant, in quaestionibus minoris momenti (praesertim dialecticis) et incertis, propter obscuritatem campum disputandi praebentibus, tempus terebant, in subtilitatibus sibi complacebant, praesertim schola Scoti. Qua in schola eminebat Franciscus Mayronis † 1325, « magister abstractionum, doctor acutus et illuminatus » dictus.

γ) Nimis parum scholastici sese accommodabant ad temporum necessitates; ita ex. gr. studia historica et scientiarum naturalium etiam tunc adhuc nimis negligebant, quando ista studia ubique florere inceperunt, progressibus vero in astronomia factis (Copernicus, † 1543) nimis sese opposuerunt.

δ) Ad formam externam nimis parum attendebant, lingua latina saepe barbarica utentes [1], methodum et dilucidam dispositionem negligentes, distinctiones et quaestiones nimis multiplicantes.

Hos defectus partim sat celeriter saeculo 14 apud scholasticos invasisse, patet ex monitione a Ioanne XXII data professoribus Parisiensibus (1317) [2]. Iidem defectus etiam ultro conceduntur a

stantia materiali alia ab anima nostra non habemus certitudinem evidentiae... Dixi, quod nescimus evidenter, quod alia a Deo possint esse causa alicuius effectus... Dixi, quod pane demonstrato non potest evidenter ostendi, quod ibi sit aliqua res quae non sit accidens... Dixi, quod haec consequentia non est evidens: a est productum, igitur aliquis producens a vel est vel fuit... Item, quod propositio Deus est, Deus non est, idem significant, licet alio modo... Item, quod Deus et creatura non sunt aliquid... Vide DENIFLE, *Chartul. Univ. Paris.*, II, 576 sqq., ubi sunt plures similes plenae scepticismo eiusdem auctoris propositiones, et ubi etiam (p. 585) est poena, qua Nicolaus pro sua « loquacitate et temeritate » est afflictus, nempe « magistrum Nicolaum honore magistrali (in philosophia) certis ex causis per hanc sententiam apostolica auctoritate privamus eumque ad ascendendum ad magistralem honorem in theologica facultate inhabilem reddimus et indignum ». Cfr. I. LAPPE, *Nicolaus von Autrecourt*, Muenster, 1905.

[1] « Corruptio (latinitatis), ait P. DENIFLE, semper deterior ibat (saeculo 14). In hoc volumine inveniuntur vocabula eiusmodi: *barataria, doctorizare, guerra, trumpare, viagium*, etc., *maxima* pro *sententia*, *quod* pro *ut*, *quod* constructum cum *infinitivo*. Multa vocabula bona auctorum classicorum apud scholasticos vel deficiunt vel alieno ac novo sensu usurpantur; sententiarum constructio tum Gallicam tum Alemannicam indolem redolet » (*Chart.*, III, p. XI).

[2] Ioannes XXII scribit 8 Maii 1317 ex Avenione ad universitatem Parisiensem: « Dilectis filiis universis magistris et scholaribus Parisiensibus

posterioribus scholasticis saeculi 16, qui pro viribus remedia afferre studebant [1].

Sic negari nequit, philosophiam scholasticam per saeculum decimum quartum et quintum declinasse. Attamen duo diligenter notentur: *a*) Ipsa philosophia scholastica quoad principalia sua dogmata minime corruit, nec falsa probata est. Per tristes temporum conditiones et defectus suorum defensorum illa scientia obscurata est, attamen eius veritas inconcussa remansit; *b*) defectus illi non erant plane generales, sed etiam illo tempore optimi quidam auc-

salutem... Sane mirantes audivimus..., quod... nonnulli... inhaerendo philosophorum erroribus veram sophiae intelligentiam derelinquunt... quidam vero minus idonei et indigni, quidam etiam sine debito examine ad statum magisterii assumuntur... quidam etiam theologi... curiosis, inutilibus et supervacuis philosophiae quaestionibus et subtilitatibus se immiscent... » (DENIFLE, *Chart.*, II, 200).

[1] Sufficiat audire, quomodo MELCHIOR CANUS O. Pr. († 1560), unus ex restauratoribus scientiae scholasticae, in suo opere celeberrimo *De locis theologicis* de illis defectibus scholasticorum iudicet: « Hoc vero saeculo, ait, fuisse etiam in academiis multos, qui omnem ferme theologiae disputationem sophisticis ineptisque rationibus transegerint, utinam ipsi non fuissemus experti! Egit autem diabolus, quod sine lacrymis non queo dicere, ut quo tempore adversum ingruentes ex Germania haereses oportebat scholae Theologos optimis esse armis instructos, eos nulla prorsus haberent, nisi arundines longas, arma videlicet levia puerorum. Ita irrisi sunt a plerisque ac merito irrisi, quia verae Theologiae solidam effigiem nullam tenebant, umbris utebantur... Cum enim facultates eas, quae linguam expoliunt, mirum in modum neglexissent, cumque sese in sophistica arte torsissent diutius, tum demum ad Theologiam aggressi, non Theologiam, sed fumum Theologiae sequebantur » (IX, 1).

« Duo illa vitia maxime vitanda sunt... Unum, ne incognita pro cognitis incertaque pro certis habeamus. Qua in re etiam in Theologia multa peccantur, ut illi, qui Divi Thomae Scotique opiniones vel indiscussas amplectuntur proque his non aliter pugnant, ac pro aris et focis... Alterum enim est vitium, quod quidam nimis magnum studium multamque operam in res obscuras atque difficiles conferunt easdem non necessarias... Quid vero illas nunc quaestiones referamus, num Deus materiam possit facere sine forma, num plures angelos eiusdem speciei condere, num continuum in omnes suas partes dividere, num relationem a suo subiecto separare aliasque multo vaniores, quas scribere hic nec libet nec decet, ne, qui in hunc forte locum inciderunt, ex quorumdam ingenio omnes scholae auctores aestiment? » (IX, 7).

tores prodierunt, uti Capreolus († 1444), qui, quae priores Thomistae, imprimis Herveus et Bernardus de Alvernia ad tuendas doctrinas S. Thomae praeclare congesserant, retractavit atque complevit [1].

3° *Rationes generales, cur illo tempore nova philosophia a philosophia scholastica diversa et ei opposita sese inceperit evolvere.*

Philosophia scholastica languebat quidem illo tempore, uti modo vidimus, attamen persistebat et minime erat mortua. Curnam praecise tunc alia et nova philosophia est orta? Variae erant causae.

« Certe ubi variae sunt doctissimorum hominum discrepantesque sententiae, academicorum temperamentum imitari et a rebus incertis certam assertionem cohibere debemus. Quid enim tam temerarium tamque indignum sapientis gravitate atque constantia, ut idem Cicero elegantissime tradit, quam, quod non satis explorate perceptum sit et cognitum, id sine ulla dubitatione defendere? Quo loco sane arguendi sunt scholastici nonnulli, qui ex opinionum, quas in schola acceperunt, praeiudiciis viros alios catholicos notis gravioribus inurunt idque tanta facilitate, ut merito rideantur » (VII, 4).

[1] Auctores protestantes et generatim adversarii philosophiae scholasticae omnes loquuntur de plena et universa ruina philosophiae scholasticae, imo de eius *sui ipsius dissolutione* (Selbstauflоesung). Ut quid intendant, intelligatur, notetur:

1. *Quoad destructionem philosophiae scholasticae.* Vident isti auctores notam propriam philosophiae scholasticae in eius *dependentia a revelatione* proposita ab ecclesia catholica. Supponunt nunc insuper, Lutherum merito et legitime impugnasse et negasse auctoritatem Ecclesiae Romanae et sic liberasse philosophiam ab hac subordinatione et consequenter destruxisse philosophiam scholasticam. Inde definitur philosophia recens ex. gr. ab Ueberweg: « Philosophia temporis recentis est philosophia post destructionem eius subordinationis ad theologiam, quae erat characteristica pro philosophia scholastica » (III⁹, 1. In recentissima 11ª editione huius tertii voluminis haec quidem sententia est mutata, at cogitatio manet eadem). Patet per se, nullum catholicum posse admittere destructionem philosophiae scholasticae hoc sensu sumptam.

2. *Quoad dissolutionem sui ipsius,* quae affirmatur de philosophia scholastica. Asserunt plures, philosophiam scholasticam ipsam sese resolvisse et occidisse, praesertim per Nominales. Nominales enim (ex. gr. Occam) ponunt, intellectum nostrum certo neque exsistentiam Dei neque spiritualitatem animae cognoscere posse et sic auferunt theologiae naturali et psychologiae proprium suum obiectum; insuper negantes obiectivum valorem conceptuum universalium omnem scientiam impossibilem reddunt.

a) Suo modo conditio ecclesiae iam occasionem praebere potuit. Usque ad initium saeculi decimi quarti harmonia quaedam et unitas fuerat inter Romanum Pontificem et imperatorem Germaniae et huius concordiae potestatis spiritualis et temporalis imago erat unitas philosophiae et theologiae scholasticae apud populos christianos. Universitas Parisiensis erat centrum scientiae christianae. Rupta illa unione inter papam et imperatorem singulae nationes magis independenter ab invicem sese evolvebant, et cum ubique fundarentur novae universitates, periculum erat obvium, rumpendi etiam unitatem doctrinae et systemata nova et inter se opposita proponere.

b) Tempore eodem (post 1400) periodus incepit, quae « regeneratio » *(renaissance, rinascimento)* vocatur. Revivixit studium linguarum classicarum et historiae. Arte imprimendi inventa (1463) philosophi graeci et latini ubique divulgabantur. Sic oppositio apparebat inter classicam linguam Ciceronis et corruptam scholasticorum. Discrepantia etiam affirmabatur esse inter ipsum Aristotelem et Platonem intellectos secundum textum originalem et modum, quo scholastici illos auctores erant interpretati. Hinc mirum non est, quod philosophia scholastica et quoad externam formam et quoad doctrinas ab ea defensas inceperit impugnari et eius loco nova philosophia quaeri.

c) Scientia astronomica paulatim plane mutabatur (Copernicus, † 1543) et studium rerum naturalium coepit florere. Sic astronomia scholasticorum totaliter, eorum physica ex parte corruerunt, id

Dicendum est: Concedi debet, Nominales aequivalenter destruxisse philosophiam scholasticam. Sed notetur: *a*) Nominalismus defenditur quidem a pluribus posterioribus scholasticis, attamen in oppositione ad Aristotelem, S. Augustinum, magnos omnes scholasticos saeculi decimi tertii. Inde illa doctrina est potius aberratio a vera, antiqua philosophia scholastica. *b*) Tempore, quo Nominalismus Parisiis praedominavit, alibi, praesertim in universitatibus Germaniae, ex. gr. Coloniis, Realismus strenue defendebatur et posteriores restauratores philosophiae scholasticae, uti Caietanus, Soto, Suarez, etc. erant unanimes in Nominalismo refutando. Quare si philosophia scholastica per Nominalismum ipsa se occidit, ipsa iterum sese vivificavit. *c*) Nominalismus non ex ipsis principiis philosophiae scholasticae oritur, sed solum per errorem et levitatem introductus est in eam. Sic ipsa principia philosophiae scholasticae integra remanserunt et ipsa non sese resolvit.

quod suspicionem ingerere potuit etiam contra alias philosophiae scholasticae partes.

d) Principalis tamen occasio ortus novae philosophiae erat « reformatio ». Magna pars Europae defecit ab unitate ecclesiae catholicae. Recedentes admittere amplius non poterant philosophiam scholasticam agnoscentem ut normam revelationum, prout explicabatur ab ecclesia catholica. Inde philosophiam propriam condere debebant. Aliae omnes difficultates superari potuerunt et certe etiam superatae essent ab ecclesia; illo autem discessu ab unitate ecclesiae semel facto ortus novae philosophiae antischolasticae impediri amplius non potuit. Protestantes sunt principales repraesentantes philosophiae recentis.

Et haec ad generalem conceptum philosophiae recentis sufficiant. Sed ad pleniorem et profundiorem eius notitiam necesse est praeterea intimius declarare eius naturam, prouti opponitur philosophiae scholasticae.

II.

1° *Character maxime fundamentalis philosophiae recentis* est eius oppositio ad philosophiam scholasticam et quidem vario respectu: *a*) Quoad formam externam, forma scholastica, procedens per positionem thesium et per probationem syllogisticam plane reiicitur, modus liberior tractandi quaestiones eligitur; *b*) dependentia a revelatione ut norma dirigente non amplius agnoscitur; *c*) auctoritas Aristotelis in rebus philosophicis negatur, sed vel aliae auctoritates eliguntur, vel proprio marte novae quaeruntur viae; *d*) inde consequitur, ipsas doctrinas fundamentales philosophiae scholasticae non agnosci, sed systemata proponi partialiter vel totaliter opposita ad doctrinam scholasticam.

Et quidem haec independentia philosophiae modernae a revelatione uti norma et a philosophia antiquitatis magis magisque in dies crevit. Primo tempore reproducebantur vel modificabantur systemata veterum quoad partem saltem adhuc conformes cum philosophia scholastica, et quidem a pluribus agnoscentibus adhuc revelationem, declaratam ab ecclesia catholica ut normam. Deinde vero ex una parte radicalis mutatio philosophiae tentabatur (a Ba-

cone et Cartesio et eorum successoribus), ex alia tamen parte non omnis adhuc connexio cum philosophia scholastica erat abrupta et plures, uti Cartesius, Baco, Leibniz, Wolf, revelationem admittebant. Demum a Kantio et eius asseclis condebantur systemata plane nova, omnis revelatio repudiatur, tota philosophia antiquitatis declaratur esse inutilis et superata. Sic cultores philosophiae recentis sunt primo tempore plures adhuc catholici, deinde protestantes, demum increduli et athei; systemata proposita magis magisque recedunt a doctrina scholastica, usquedum sint in plena pugna cum ipsa.

In hac oppositione ad philosophiam scholasticam situm esse fundamentalem characterem philosophiae recentis, docet ipsa consideratio istius philosophiae et conceditur ultro et ab eiusdem tum adversariis, tum cultoribus [1]

[1] Sic e catholicis dicit STOECKL: « Philosophia recens sese liberam reddidit a dependentia revelationis christianae. Et hoc est, quod constituit naturam et characterem philosophiae temporis recentis. Quod autem attinet relationem recentis philosophiae ad scholasticam, haec relatio est oppositio manifesta, aversio summa, superbus despectus. Subordinatio philosophiae scholasticae sub norma dirigente revelationis christianae novae philosophiae est scandalum. Inde cum philosophia scholastica nihil commune habere vult » (*Gesch. d. Phil.*, 1875, p. 551, 553). Et BLANC: « Cette philosophie nouvelle sera donc, en principe, rationaliste. Elle ne tardera pas ensuite, privée qu'elle est du secours indispensable de la révélation, et sous prétexte de ne chercher que la vérité et l'évidence, de ressusciter toutes les erreurs anciennes, tous les systèmes disparus, qu'elle présentera sous de nouvelles formes » (*Hist. de la phil.*, 1896, II, 2).

Simili modo auctores protestantes: « Philosophia temporis recentis magis et magis quantum ad formam et doctrinam ad independentiam pervenit, quatenus paulatim et theologiam christianam et antiquam philosophiam reliquit et sic essentialiter differt a speculatione medii aevi » (UEBERWEG, II[9], 3; III[9], 1). « Philosophia non vult amplius facere ancillam theologiae, ipsa vult fundare domum suam independentem. Sese liberare a quacumque vi, a ligamine externo per ecclesiam, ab interna servitute praeiudiciorum et opinionum antiquarum, esse liberam et libere philosophari, haec est eius tendentia » (FALKENBERG, *Gesch. d. neueren Philosophie*, 8[a] ed., 1919, p. 9). « Inquisitio veritatis independens a traditione ecclesiae et antiquitatis, nihil quantum fieri potest, supponens, non curans consensum suarum positionum cum sententiis et auctoritatibus praeteriti, unice nitens in positionibus ipsius rationis: hoc est generaliter loquendo munus philosophiae recentis » (KOERBER, *Repetitor. d. Gesch. d. Ph.*, p. 58).

2° ***Cum hoc charactere fundamentali cohaerent plures characteres secundarii.***

a) Proprietas philosophiae scholasticae erat quaedam unitas saltem in pluribus principiis fundamentalibus, universalitas quoad locum, quippe cum ipsa fuerit communis philosophia ecclesiae, constantia in evolutione. In philosophia recenti est varietas magna et oppositio systematum, inclinatio proprias cuique vias ineundi et destruendi id, quod praedecessores construxerunt. Tempore nostro vigere « chaos » in philosophia moderna, confitentur primi huius philosophiae repraesentantes [1].

b) Centra philosophiae scholasticae erant universitates florentes Parisiis, Oxoniae, Coloniae, Bononiae. Scholastici fere omnes erant clerici. Tractabant generatim quaestiones philosophicas non separatim, sed simul cum theologicis. Lingua communis erat latina. Philosophia moderna excolitur ubique et a quibuscumque in linguis vernaculis, nullo respectu ad revelationem habito.

c) Obiectum philosophiae scholasticae erant omnes philosophiae partes ad integrum systema philosophicum redactae. Recens philosophia incumbit alicui obiecto principali diverso pro diversis temporibus. Primo tempore praesertim studio rerum naturalium incumbebatur, postea problema cognitionis magnopere discutiebatur.

d) Philosophia scholastica erat philosophia ecclesiae catholicae, promota et protecta ab ecclesia. Recens philosophia potius excolitur ab acatholicis. Patet hoc imprimis ex historica evolutione huius philosophiae. Protestantes reiecerunt ut normam extrinsecam auctoritatem ecclesiae catholicae, et quamvis admitterent sacram scripturam, in illa tamen interpretanda etiam norma obligante carebant. Sic philosophia erat libera ab omni vinculo extrinseco. Et quia auctoritas scholasticorum et Aristotelis reiiciebatur vel parvi aestimabatur, novam philosophiam condere debebant. Patet idem ex eo, quod nationes excolentes philosophiam recentem sunt praeprimis illae, quae totaliter vel quoad partem ab ecclesiae unitate

[1] « Philosophia protestantica per modum unius systematis regnantis super animos non exsistit. Philosophia Hegelii erat ultima occupans eiusmodi positionem. Ex hoc tempore regnat anarchia. Tentamen vires colligere circa Kantii nomen hucusque nullo modo finivit anarchiam, divisionem in parvas fractiones » (PAULSEN, *Phil. milit.*, p. 65). « Nunc est situatio chaotica » (EUCKEN, *D. Phil. des hl. Thomas u. d. Kultur d. Gegenwart*, p. 50).

recesserunt, Anglia, Germania, Hollandia, Gallia; inde ipsi philosophi recentes sunt fere omnes vel protestantes, vel plane increduli, qui etiam protestantismum abiecerunt. Patet hoc demum ex confessione ipsorum repraesentantium philosophiae modernae [1].

Et sic ex indole philosophiae recentis sat apparet, de conciliatione inter ipsam et philosophiam scholasticam sermonem esse non posse [2]. Intelligitur etiam, repraesentantes philosophiae modernae plane inutilem considerare praesentem laborem catholicorum, restaurandi philosophiam scholasticam [3].

[1] « Cum protestantismus ex fundo eiusdem spiritus prodiret, ex quo tempus recentius et philosophia recens sint orta, ipse in intima relatione ad hanc philosophiam stat... In principio uterque modus protestandi, protestantismus religionis et protestantismus rationis est unum et idem et ipsi etiam decursu temporis se invicem adiuvarunt » (SCHWEGLER, *Gesch. d. Phil.*, ed. 15, p. 175). « Philosophia et scientia Germaniae, litteratura et civilizatio Germaniae creverunt in fundo protestantismi, possunt considerari uti fructus, etsi remotior, reformationis, uti fructus spiritus ab ipsa producti » (PAULSEN, *D. deutschen Universitäten*, p. 39. Cfr. dissertationem eiusdem auctoris, *Kant, der Philosoph des Protestantismus*, in qua explicat statim initio: « Puto, protestantismum nullam habere rationem non agnoscendi philosophiam kantianam uti proprium fructum, uti etiam Kant non negabat originem suam [suae philosophiae] a Luthero »).

[2] EUCKEN integrum libellum scripsit, cuius titulus *Die Philosophie des hl. Thomas und die Kultur d. Gegenwart*, in quo omnem possibilitatem admittendae philosophiae scholasticae reiicit. « Homo modernus tolerare nequit amplius quod in cognitione sint diversi campi iuxta se positi (nempe revelatio et cognitio naturalis)... Ipse insistit, quod unus totus processus omnia complectatur... Quod nos a scholastica separat, non est diversitas in solutione singulorum problematum; pugna penetrat usque ad intimam radicem vitae. Conciliatio est impossibilis » (p. 22, 52). Et PAULSEN: « Daturne instantia in terra, quae pro nobis est decisiva in quaestionibus fidei et philosophiae... Haec est quaestio, ad quam S. Thomas affirmative respondet... Is qui est protestans et philosophus nequit affirmative respondere: in terra non datur infallibilis auctoritas nec potest dari; philosophia et scientia deberent sese destruere, ut illam admitterent » (*Kant, der Philosoph des Protestantismus* in *Philos. militans*, p. 52).

[3] « Philosophia auctoritatis (i. e. scholastica) in tota sua vi iterum apparuit in philosophia neo-scholastica, quae est ultimum ex tentaminibus factis decursu temporis ad restaurandam philosophiam scholasticam saeculi decimi tertii... Etiam hoc factum historice consideratum meretur attentionem, philosophice tamen consideratum est utique sine omni valore » (WUNDT, *Einleitung in die Philosophie*, ed. 4, p. 266).

Ipsi considerant philosophiam scholasticam uti pro semper mortuam et sepultam[1]. HENRICUS SCHAAF S. I.

[1] Ad comparationem philosophiae recentis cum scholastica instituendam indicare iuvat principia fundamentalia philosophiae scholasticae. In *dialectica:* dialectica Aristotelis. In *critica:* et sensus et intellectus (sub ratione conscientiae, intelligentiae principiorum, rationis ratiocinia facientis) sunt fontes verae cognitionis et quidem ita, ut intellectus obiecta essentialiter diversa ab obiectis sensuum cognoscat, qualia sunt essentia corporum, res immateriales. Obiectivus valor etiam conceptuum universalium. Criterium veritatis cognitionis est evidentia obiectiva. In *ontologia:* obiectivus valor conceptuum transcendentium nec non conceptuum substantiae, accidentis, suppositi, personae; item valor primorum principiorum, praesertim principii causalitatis. In *cosmologia:* vera extensio corporum et eorum activitas et quidem coniuncta cum finalitate. Relate ad corporum essentiam, systema de materia et forma; attamen, ut iure notant Kleutgen et alii, non prudens videtur, hanc sententiam, quae tantopere dependet etiam ab experientia illo tempore adhuc imperfecta, considerare et defendere ut cum aliis philosophiae partibus necessario et essentialiter connexam. Spatium et tempus absolutum non sunt entia physica, attamen in extensione et mutatione corporum fundamentum habent. In *psychologia:* principium vitae in plantis et a fortiori in brutis. Genesis cognitionis sensitivae et intellectivae explicatur per species, quae sunt principia actus cognoscendi; nullae autem dantur species innatae. Simplicitas, spiritualitas, immortalitas, unitas animae humanae, eius ortus per creationem in momento eius unionis cum corpore, unio animae cum corpore per modum formae. In *theol. natur.*: exsistentia Dei personalis et distincti a mundo uti entis a se et infinite perfecti probatur a posteriori. Eius virtus creandi, qua libere mundum produxit et quidem non necessario ab aeterno, eius conservatio et concursus. Deus ultimus finis cui omnium rerum, eius gloria extrinseca ultimus finis qui. Quare *dogmata fundamentalia phil. scholasticae: capacitas sensus et intellectus ad ordinem ontologicum detegendum, realismus relate ad mundum corporalem, spiritualismus respectu animae humanae, theismus relate ad Deum.*

Recensere breviter principalia dogmata *philosophiae recentis* videtur impossibile. Consensus plenus est inter omnes philosophos recentes in reiicienda vel totaliter vel partialiter philosophia scholastica, dissensus vero summus in ipsis systematibus, quae defendunt. Bene sub hoc respectu de philosophia recenti BLANC: « elle sera empirique avec Bacon, matérialiste avec Hobbes et plusieurs autres de ses successeurs, spiritualiste avec Descartes, ontologiste avec Malebranche, panthéiste avec Spinoza, curieuse et profonde, mais versatile, avec Leibniz, affirmative avec Wolf. sceptique avec Bayle, Hume et Kant, etc., toujours inquiète malgré ses affirmations tranchantes, toujours incertaine d'elle-même, quoique toujours affamée de vérité et de certitude » (*Hist. de phil.*, II, 7).

NOTAE ET DISCEPTATIONES

"Unguntur oleum"...

ADNOTATIO CL. H. JEANNOTTE P. S. S.

Occasione notulae quam circa istam Cypriani locutionem inserui fasciculo tertio « Gregoriani », rescripsit ad periodici moderatorem illa quae sequuntur vir clarissimus, Henricus Jeannotte P. S. S., professor in Seminario Marianopolitano (Montréal), ipse auctor elegantissimi operis quod inscribitur: *Le Psautier de Saint Hilaire de Poitiers, Texte précédé d'une introduction* (Paris, Gabalda, 1917).

« In fasciculo mensis iulii huius periodici (p. 502), scribebat P. Mauritius de la Taille S. I. in vetere latina versione librorum sacrorum quatuor loca, scilicet 2 Reg., 14, 2; 4 Reg., 4, 2; Mich., 6, 15; Dan., 10, 3, probabiliter legenda esse *ungi oleum*, et non *ungi oleo*, ut habetur in Vulgata, eo quod vetus latina graecam versionem LXX Interpretum litteraliter reddere solet et in textu graeco ubique legitur ἀλείφεσθαι ἔλαιον. Locis a docto auctore citatis addi forsan potest Esth., 2, 12, iuxta lectionem codicis Alexandrini: ἀλειφόμεναι σμυρίνινον ἔλαιον (Swete, *The Old Testament in Greek*). Cum in promptu non habeam Sabatier, aut Bianchini, non possum scire an forte hoc loco non confirmata sit eius illatio. Certum est autem quod saltem semel, id est Ps., 44, 8, legebatur in vetere latina *ungere oleum*, iuxta LXX χρίειν ἔλαιον (*unxit te Deus tuus oleum laetitiae*; LXX: ἔχρισέ σε ὁ Θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιάσεως). Hanc enim lectionem ipse contuli in *Psalterio Sangermanensi*, codice Parisino (*Bibl. Nat., Lat.* 11947), qui, ut videtur, plerumque lectiones veteris latinae praebet. Eadem lectio reperitur in quibusdam codicibus operis praehieronymiani, *Tractatus super Psalmos* sancti Hilarii Pictaviensis; quam retinuit Zingerle in editione Viennensi (Hilar. Pict., *Tract. sup. Psalm.*, rec. A. Zingerle, Vindobonae, 1891, p. 432). Ideoque indirecte confirmatur illatio supra dicta. Non immerito igitur arbitrandum est omnibus his locis *oleum* legendum fuisse.

Montréal (Canada).

HENRICUS JEANNOTTE P. S. S. ».

Textum libri *Esther*, 2^{12}, equidem consulto omiseram, quia non mihi videbatur ex lectione unius codicis Alexandrini posse efficax argumentum duci quoad veterem latinam.

At praeter locutionem ἀλείφεσθαι ἔλαιον quam unam consideravi, consideranda utique fuit etiam altera χρίειν ἔλαιον: et primo quidem, illo loco Psalmi 44^{8}; cuius vetus versio latina, cum iuxta lectionem Sangermanensem (quam de facto exhibet Sabatier), tum iuxta lectionem probabiliter Hilarianam, ut erat mihi ignota, ita affert quaestioni disputatae lucem non modicam: pro qua Professori Marianopolitano grates rependo.

Praeterea mihi gratum acciderit, si LXX *Deuteronomii*, 28^{40} (ἔλαιον οὐ χρίσῃ) aliqua translatio latina praehieronymiana indicari a quoquam possit.

Mauritius de la Taille S. I.

De animae humanae immortalitate in Eccl., 3, 21.

Verba Eccl. 3, 21 difficultatem quamdam movere contra animae humanae immortalitatem, utpote quae eam negare vel saltem in dubium revocare prima fronte videantur, omnibus in comperto est, nec paucae propositae sunt a diversis solutiones ut hagiographus ab hoc naevo vindicaretur. Fatendum tamen est non omnes qui hanc susceperunt provinciam rem acu tetigisse, ita ut nullum dubitationi locum relinquerent.

Libenter sane concedunt omnes per indirectam solutionem clare ostendi Ecclesiasten animae humanae immortalitatem non fuisse infitiatum. Qui enim iudicium divinum diserte affirmat (3, 17; 8, 1-8; 11, 9; 12, 13. 14), illudque post mortem subeundum, cum sanctio moralis perfecta in hac vita non semper habeatur (7, 16; 8, 10. 14; 9, 1-3) is profecto existentiam aliquam qua anima humana post emensum huius vitae curriculum fruatur, admittit. Quid vero quod idem Ecclesiastes de Sceol mentionem non semel facit (9, 10; 12, 5) quod, iuxta hebraicam conceptionem, receptaculum erat animarum corporibus exutarum?

Verum, quamvis haec omnia rectissime affirmentur, directe tamen difficultatem non explodunt, cum *loc. cit.* conceptus quidam exhibeantur qui cum superioribus assertionibus haud cohaerere videantur.

Massoretae, ut a difficultate sese expedirent, retentis omnibus terminis ac litteris, parvulam immutationem introduxerunt, ita ut textus ita sonaret: « Quis autem videt spiritum filiorum hominis *qui* ascendit sursum, et spiritum iumenti *qui* descendit deorsum in terram? ». Qua modificatione peracta, versiculus nullum amplius negotium facessit, atque adeo difficultas omnino deletur. Sed hanc, ceteroquin commodam problematis solvendi rationem, nullo pacto amplecti possumus quippe cui, praeter rationes grammaticales quas hic exponere supervacaneum ducimus, omnes praecipuae versiones (LXX, Syr., Vulg.), concinnitasque contextus refragentur. Tale enim alteratione admissa, Ecclesiastes, postquam v. 21 asseruisset animam hominis, post mortem corporis in altum ascensuram, in egregiam contradictionem versiculo immediate sequenti incidisset, aiendo: « Et deprehendi nihil esse melius quam laetare hominem in opere suo et hanc esse partem illius. *Quis enim adducet ut post se futura cognoscat?* ».

Quapropter textus retinendus est sicut eum antiquae et magnae auctoritatis versiones intellexere, versiculusque legendus cum Vulgata: « Quis novit si spiritus filiorum Adam ascendat sursum, et si spiritus iumentorum descendat deorsum? », vel cum S. Hieronimo exactius textum hebraicum reddente: « Et quis scit, spiritus filiorum hominis si ascendat ipse sursum, et spiritus pecoris si descendat ipse deorsum in terram? ».

Huiusmodi ergo versiculus interpretandus venit: cumque catholicus exegeta in munere suo obeundo SS. Patrum vestigiis intelligenti delectu insistere debeat, eorumque sententias in rebus fidem vel mores spectantibus posthabere non possit, quid relate ad eum quem examini textum subiicimus Patres senserint, sedulo inquirere debemus. Iamvero dolendum est paucas admodum numerari Patrum elucubrationes quae extant circa Ecclesiasten. Nam ut commentarium S. Dionisii Alexandrini (M. G., 10, 1577-1587) et homelias S. Gregorii Nysseni (M. G., 44, 615-754) praetereamus, quandoquidem neuter in suis operibus versiculum nostrum interpretatur, ad nos usque non pervenerunt nisi Μετάφρασις S. Gregorii Thaumaturgi (M. G., 10, 987 ss.), Commentarium Olympiodori (M. G., 93, 477 ss.), Observationes quaedam S. Gregorii Magni in suis libris Dialogorum (M. L., 77, 149 ss.) atque Commentarium S. Hieronimi (M. L., 23, 1061 ss.). Sed neque his omnibus operibus ad scopum nostrum uti possumus. Etenim sanctus Gregorius nonnisi interpretationem moralem tradit, qua in persequenda, textum absque haesitatione saepe saepius modificat quotiescumque ad finem suum id melius conducere censet. Et quamquam versiculum 21 capitis

3 intactum relinquit, nihilo minus nullam eiusdem interpretationem profert, sed tantum pluribus verbis exhibet id quod hagiographus paucioribus absolverat. Olympiodorus autem cum in ea sit opinione ut Ecclesiastes in suo opere interdum nómine proprio, interdum nomine alieno loquatur, textum nostrum aggrediens, illum ait haberi posse vel ut obiectionem voluptuarii hominis vel ut sapientis doctrinam; quo in casu, ad allegoriam recurrens, nomine filiorum hominis eos qui rationem ducem sequuntur, appellatione vero filiorum pecoris eos qui munus rationis aspernantur intelligit. Olympiodoro S. Gregorius Magnus concinit, qui, Dial. IV, 4 ita ait: « Hic igitur liber (Ecclesiastes) idcirco concionator dicitur quia Salomon in eo quasi tumultuantis turbae suscepit sensum, ut ea per inquisitionem dicat quae fortasse per tentationem imperita mens sentiat. Nam quot sententias quasi per inquisitionem movet, quasi tot in se personas diversorum suscepit. » (M. L., 77, 324). Quam dein sententiam versiculo, de quo quaestio agitatur, applicat.

Unus sanctus Hieronimus, sensui litterali insistens, talia profert: « Si... videtur haec esse distantia quod spiritus hominis ascendat in coelum et spiritus pecoris descendat in terram, quo istud certo auctore cognovimus? Quis potest nosse utrum verum an falsum sit quod speratur? Hoc autem dicit, non quod animam putet perire cum corpore, vel unum bestiis et homini praeparari locum, sed quod ante adventum Christi omnia ad inferos pariter ducerentur. Unde et Iacob ad inferos descensurum se dicit (Gen., 37; 44). Et Iob pios et impios in inferno quaeritur retentari (Iob, 7; 17). Et Evangelium, chaos magnum interpositum apud inferos, et Abraham cum Lazaro et divitem in suppliciis esse testatur (Luc., 15). Et revera, antequam flammeam illam rotam, et igneam romphaeam, et paradisi flores Christus cum latrone reseraret, clausa erant coelestia, et spiritum pecoris hominisque aequalis vilitas coarctabat. Et licet aliud videretur dissolvi, aliud reservari, tamen non multum intererat perire cum corpore, vel inferni tenebris detineri » (M. L., 23, 1041 s.). Qua de re, inter Patres, si Hieronimum excipiamus, versiculus noster vel spiritualiter fuit intellectus; vel, si litterali sensu, tanquam obiectio habitus est. Neutra interpretationis ratio auxilium nobis praestat: non prior, quia ad rem non facit; non altera, quae, licet expedita quidem et ingeniosa, fundamento omni destitui dicenda est, cum nullum vel leve vestigium dialogi in toto libro appareat.

Si autem a periodo Patrum ad scholasticum aevum transitum facimus, diversas eo temporis spatio propositas fuisse explicationes de-

prehendemus, quae tamen parum discrepant ab eis quas apud Patres invenimus, nec perfecte animum satiant. Siquidem, ut praetereamus auctores illos qui allegoricam interpretationem dederunt, ceteri, missum facientes obiectum interrogationis, interrogationem ipsam diversimode interpretati sunt, ita ut verba: « *Quis novit?* » vel tanquam dubium impiorum habuerint (S. Bonaventura), vel, si agiographo ipsi adscripserunt, ea sic intellexerint ut auctor locutus sit de rei cognoscendae difficultate (Alcuinus) aut de experimentali cognitione (card. Hugo), aut de diligenti recordatione (R. Salomon), aut de philosophica demonstratione (Caietanus); quae ultima opinio paucos admodum nacta est sectatores, tam nova atque inaudita apparuit; imo, cum immortalitas animae ex eius spiritualitate necessario sequatur; haec autem per ratiocinium certe probari possit (Denzinger, 1650), concludendum videretur sententiam Caietani cum Ecclesiasticis decretis non omnino congruere.

Profecto interrogatio illa: « Quis novit? » difficultatem rei cognoscendae vel impossibilitatem innuit. Hunc ergo sensum verbis illis tribuere debemus. Sed quid sibi velle censenda sunt verba sequentia? Haec enim, si sortem animarum post mortem respiciunt, cum iis S. Scripturae textibus qui de mansione animarum post mortem agunt, aegre componi posse videntur; nam, uti notum est, locus ille in quo animae mortuorum recipiebantur, infernus concipiebatur, non superuus (Gen., 37, 35; Num., 16, 30; Iob, 17, 16; Is., 14, 9; Ps. 86 (85), 13 etc.): quod si nova opinio habetur, eius ratio aliqua solida reddi debet.

Sed ratio in promptu est, eaque desumitur ex opinionibus quae apud iudaeos invalescere incipiebant eo tempore quo Ecclesiastes compositus fuit. Licet enim auctor operis tanquam regem in Ierusalem sese exhibeat (1, 12), unde antiqui ansam arripuerunt librum adscribendi Salomoni, recentiores fere omnes opus illud ad Salomonis aetatem non pertinere autumant eiusque compositionem tempore valde posteriori attribuunt, sc. saeculo III a. Christum natum, indiciis internis sive historicis sive philologicis moti. Iamvero, ut recte advertit p. Condamin (*Etudes sur l'Ecclésiaste*, in *RB.*, IX, 369), ea temporis differentia, teste Iosepho Flavio (*De bello Iud.*, II, 8, 11) secta essenorum apud iudaeos florebat, quae inter alia haec edocebat: animas hominum corporis vinculo solutas, quasi de longa servitute liberatas, *in sublime* evolaturas. Quo posito, facilis omnino evadit versiculi nostri interpretatio: Ecclesiastes scilicet non de immortalitate animae humanae dubitat, sed id unum asserit se nescire *quo* anima corpore exuta pergat, utrum nempe ad Sceol descendat, an in sublime feratur. Immor-

talitas animae igitur versiculo citato nullo pacto in discrimen adducitur, imo omnino supponitur cum dubium solam animae post mortem destinationem attingat. Quae omnia robur ac confirmationem accipere videntur si ad librum Enoch, qui iuxta criticos versus a. 170 a. Christum in lucem est editus, animum convertamus. In eo, spiritus defunctorum in summitate elati montis iudicium divinum expectantes perhibentur. Conceptionem igitur de sede animarum post mortem remotissimis temporibus habitam, nova conceptio excipit quae maiore luce praecedentem suffundit usque dum sol Evangelicus perfectius problema elucidet.

Arnaldus Parenti S. I.

De conceptu motus, prouti nunc a scientia docetur, apud antiquos scholasticos.

Notum est recentem mechanicam motum essentialiter alio modo concipere quam scholastici duce Aristotele docere consueverunt. Hoc essentiale discrimen autem in eo situm est: veteres distinguunt inter motum naturalem et violentum; illius causam proximam reponunt in ipso corpore moto eamque putant esse appetitum innatum seu vim innatam, impressam a generante, qua corpus ad suum locum naturalem tendit; motus autem violenti causam proximam quaerunt in aliquo motore extrinseco, nempe in aere qui a percutiente agitatur et vel in vorticem movetur atque ita corpus motum iugiter impellit (« antiperistasis », quae doctrina, a Simplicio admissa, plerisque scholasticis placuit), vel accipit qualitatem motricem qua corpus movet (hanc explicationem praetulerat Aristoteles); qui motus violentus cessat quando sive agitatio aeris, sive qualitas motrix in eo producta extincta fuit. Recens vero mechanica nullum motum naturalem agnoscit; cuiuslibet motus causam remotam reponit in motore extrinseco, qui per suam « quantitatem motus » (mv) et secundum eam impetum corpori moto imprimit; hic impetus, causa motus proxima, ac proinde ipse motus in indefinitum perdurat, nisi novus aliquis influxus ab extra mutationem adducat.

Usque ad recentissima tempora docti putaverant evolutionem splendidam scientiarum naturalium saeculo XVI et XVII, quae ad nostrum conceptum motus perduxit, subito ortam esse. Quam tamen opinionem falsam esse luculenter probavit *Petrus Duhem*, nuper immature e vivis

ereptus, in suis praeclaris *Etudes sur Léonard de Vinci* (3 vol., Paris, 1906-1913) et praesertim in opere *Le système du monde, histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (5 vol., Paris, 1913-1917). Clarissimus auctor probat hanc scientiarum naturalium evolutionem omnino organice et paulatim ex inquisitione philosophica naturae apud posteriores scholasticos effluxisse. Etiam quoad nostrum conceptum motus vel sic dictam « theoriam impetus » ostendit Duhem eam iam apud Alexandrinum neoplatonicum Ioannem Philoponum circa annum 550 inveniri, qui contra Aristotelis doctrinam, quantum tunc nota erat, causam motus tanquam ἐνέργειαν non in aere circumdante, sed in ipso corpore moto reposuit (*Le syst. du monde,* I, 380). Prima vice, quantum hucusque probari potest, haec theoria impetus innotuit apud christianum occidentem per translationem theoriae planetarum astronomi Abû Ishâk-al Bitrûschi (latine Alpetragius circa a. 1200), factam anno 1217 a Michaele Scotto. Ita noverant hanc theoriam Rogerius Bacon, Albertus Magnus, S. Thomas Aquinas, qui eam tamen non admiserunt. Sed Duhem non potuit probare, num sub finem saeculi XIII aliquis scholasticorum hanc theoriam admiserit.

Nuperrime autem P. Bernardus Iansen S. I., qui in eo est ut criticam editionem operum Petri Ioannis Olivi in lucem edat, detexit ipsum Olivi iam hanc theoriam impetus admisisse et contra doctrinam aliorum scholasticorum, praesertim Alberti Magni et S. Thomae defendisse. Quam suam detectionem in dilucido commentariolo (*Olivi der älteste scholastische Vertreter des heutigen Bewegungsbegriffs,* Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, Fulda, 1920, tom. 33, p. 137-152) exponit. Ex ipsa Olivi disputatione patet eius tempore (vixit 1248-1298) theoriam impetus a pluribus scholasticis iam admissam et defensam fuisse.

Quare eos, quorum interest, ad hanc Patris Iansen commentationem libentissime remittimus.

FRIDERICUS KLIMKE S. I.

RECENSIONES

ALOYSIUS DE SMET, S. T. L. — **De Sponsalibus et Matrimonio.** ***Tractatus canonicus et theologicus necnon historicus ac iuridico-civilis.*** — **Editio tertia ad normam Codicis recognita. Brugis, Car. Beyaert Editor, 1920, t. I, p. XL-420, t. II, p. VIII-396.**

Clar. De Smet ob egregium *De Sponsalibus et Matrimonio* opus magnum in canonistis et theologis nomen habet ac de Ecclesia bene est promeritus, ut omnibus constat. Quare nomen dumtaxat Auctoris sufficiet et quidem abunde ad commendationem huius tertiae editionis ad normam Codicis recognitae. Dicamus tamen aliquid operisque dotes transcurramus, ut ex hac notitia et aliquali cognitione, permulti desiderio illud habendi perlegendique incendantur.

Eundem ferme ordinem, in praecedentibus editionibus adoptatum, servat A., ordinem scil. logicum rerum, adhibita methodo *Institutionum*, qualis in Seminariis solet usurpari, relicta methodo propria *scholae textus*, uti vocatur: quam alteram methodum S. Congregatio de Seminariis et Universitatibus studiorum per decretum die 7 aug. 1917 (*Acta Apost. Sedis*, vol. IX, p. 439) sequendam praecipit omnibus ac singulis studiorum Universitatibus et iuris canonici Lyceis, in quibus doctores iuri canonico tradendo, ipso Codicis ordine ac titulorum capitumque serie religiosissime servata, singulos canones diligenti explanatione interpretari debent. « Sola electa methodus — monet A. in praefatione huius editionis — convenienter aptari videtur tractatui de matrimonio, qualem ipsum intendimus, totam scil. doctrinam complectentem, non modo canonicam, sed et dogmaticam et moralem ». Nec immerito profecto, nostra sententia.

Praeter hanc doctrinam canonicam simul ac dogmaticam et moralem, brevis exhibetur legislationis civilis conspectus ac notitia historica circa evolutionem iuris canonici in re matrimoniali, quae ad huius disciplinae penitiorem intellectum haud parum confert.

Integrum opus in duos libros dividitur, in quorum primo, praemissis iuris fontibus et Auctorum indice valde copioso, exponitur doctrina de sponsalibus, scil. de natura, effectibus, impedimentis, dissolutione ac regimine sponsalium. Accedit appendix de proclamationibus nuptialibus, in qua fuse disseritur de legis existentia eiusque subiecto et gravitate, de loco, tempore ac forma publicationum, de causis deobligantibus, ac demum de obligatione revelandi impedimenta. Primus

liber absolvitur expositione statutorum legis civilis circa proclamationes et oppositiones.

Liber secundus tres partes complectitur. In prima agitur de matrimonio universim spectato; et quidem in priore eiusdem sectione de matrimonio in fieri, nempe de contractu matrimoniali ut est in officium naturae et prout est sacramentum; in altera de matrimonio in facto esse, quod vocant, seu de vinculo coniugali, de effectibus et proprietatibus huius vinculi, de eius dissolutione sive per potestatem Romani Pontificis sive per sollemnem professionem religiosam sive ex privilegio Paulino, ac de civili divortio. In tertia sectione agitur de regimine matrimonii fidelium et infidelium, ac de matrimonio civili.

Secunda pars tota est in exponendis impedimentis matrimonialibus, sive in genere sive in specie, tum impedientibus tum dirimentibus. Accedunt appendices duae: alia de officio parochi et confessarii, alia de processu matrimoniali. In tertia parte traditur doctrina de dispensationibus matrimonialibus. Exhibetur notio dispensationis; declaratur subiectum activum seu auctor eiusdem; describuntur causae, forma, concessio, exsecutio dispensationis, vitia eorumque sanatio. In calce tomi secundi habentur formulae ad rem matrimonialem spectantes, quae usui magis sunt necessariae.

Auctor universam de matrimonio doctrinam concinne atque dilucide exponit; questiones maximi momenti, ex. gr. de obligatione revelandi impedimenta (nn. 67-71), de nexu inter contractum matrimonialem et sacramentum (nn. 171-179), de onanismo (nn. 239-248), de civili divortio (nn. 371-381), de regimine matrimonii fidelium (nn. 411-432), de officio parochi et confessarii quoad nupturientes (nn. 675-699), peculiari opportunitate ac prudentia agit; multa tradit quae frustra alibi inquiras, omniaque generatim miro ordine et maxima rerum peritia.

Liceat tamen nonnulla indicare, quae nobis minus probantur.

« Inter causas — ait A. (n. 62) — a lege (proclamationum) deobligantes, a iure vel a consuetudine admittitur: 1. casus urgentis necessitatis matrimonii celebrandi... quae vix obtinebit extra periculum mortis quo moribundus concubinarius est matrimonio copulandus. Quo casu, si convaluerit infirmus, *res ad Episcopum deferatur qui,* pro prudenti iudicio, *vel iubeat* ad tramites Conc. Trid., *banna proclamari ante matrimonii consummationem. vel potius simpliciter super illis dispenset* ». Praescriptum Conc. Trid. (Sess. XXIV, cap. 1, *De reform. matrim.*) non amplius viget; matrimonio autem celebrato, lex publicationum stricte non urget, et ideo vera dispensatio necessaria non est.

« Posset etiam confessarius, impedimentum occultum in confessione detegens, curare, *quando opportunum iudicat a monitione poenitentis abstinere,* ut, in gratiam illius poenitentis, *ipso inscio,* dispensatio... impetretur sub fictis nominibus » (n. 70). Dispensatio non prodest, quia, etiam remoto impedimento, matrimonium remanet nullum, ut antea, nisi

consensus renovetur ad normam can. 1134. Nec simplex convalidatio locum habet sine huiusmodi renovatione consensus (cfr. can. 1133).

Norma, de qua in can. 1092, 1° (scil. quod conditio de futuro necessaria vel impossibilis vel turpis, quae non sit contra matrimonii substantiam, pro non adiecta habeatur), videtur Auctori (n. 154, not. 1) habenda uti absoluta, « *inducens praesumptionem iuris et de iure* ». Hoc non potest admitti; tum quia eadem norma habebatur etiam in iure antiquo (c. 7, X, *De conditionibus appositis in desponsatione vel in aliis contractibus*, IV, 5) et iuxta omnes DD. inducebat praesumptionem iuris tantum (cfr. Wernz, *Ius Decretalium*, IV, *Ius matrim. Eccl. cath.*, Prati, 1912, P. II, n. 300, not. 32; Gasparri, *Tract. canon. de matrimonio*, Parisiis, 1904, vol. II, n. 986 et 997), ut ipse De Smet fatetur *(loc. cit.)*, et ideo can. 1092 ex veteris iuris auctoritate atque ex receptis apud probatos auctores interpretationibus aestimandus est, ad normam can. 6, 2°, 3° et 4°; tum quia conditio serio apposita, quae *ingreditur ipsum contractum*, ut aiunt, afficiens nempe consensum matrimonialem, necessario attendi debet, si vere probari possit: siquidem matrimonium facit partium consensus, qui nulla humana potestate suppleri valet (can. 1081, § 1).

A. (n. 558, not. 4) dicit usum matrimonii illicitum esse viro coniugato, qui passus sit vasectomiam. Quamvis sententia, quae tenet vasectomiam constituere impedimentum impotentiae, sit longe communior et probabilior, tamen certa, saltem practice, dici nequit; proinde, cum impotentia non sit omnino certa (cfr. Vermeersch, *De castitate*, Romae, 1919, n. 73), ut fatetur ipsemet De Smet (n. 550, not. 1), coniugatus iure suo, equidem certissimo, privari non potest. Huc spectant quae scite tradit Lehmkuhl (*Theol. mor.*, II, n. 1064 s., ed. XI).

Codex, in catalogo impedimentorum, non recenset nisi ea impedimenta, quae *directe afficiunt personas* (cc. 1050-1080); quare minus recte, attento iure quo nunc regimur, memoratur impedimentum erroris (n. 523), amentiae (n. 533), vis ac metus (n. 534) et clandestinitatis (n. 674).

Putamus, sine solido fundamento dici « practice certum » (n. 764, not. 2), can. 1045, § 1 comprehendere etiam potestatem dispensandi super forma matrimonii, quia cit. can., aliter ac can. 1043, expresse loquitur de *impedimentis* tantum, quin ullam faciat mentionem de forma. Clandestinitas enim, iuxta Codicem, cui unice hodie standum est, inter vera ac proprie dicta impedimenta matrimonialia adnumerari nequit.

Optandum est, ut in alia editione, quam expectare certe licet, frequentius allegentur — prae ceteris auctoribus longe minoris auctoritatis, praesertim profanis — S. Thomas et S. Alphonsus, qui veluti duces ac magistri praeclarissimi iure sunt habendi.

Ex dictis facile quisque intelligit quantum utilitatis opus clar. De Smet ad sacras disciplinas afferat, quam etiam commendant et augent sedulitas et acumen quo singula, paucis exceptis, pertractantur, nec non perspicua ac dilucida sermonis et expositionis ratio. Illud igitur omnibus iuris canonici ac theologiae cultoribus sincero animo commendatum esto.

FELIX M. CAPPELLO S. I.

FRANCISCUS TER HAAR, C. SS. R. — **De conferenda absolutione sacramentali iuxta canonem 886 Codicis iuris canonici.** — Romae, Desclée et socii editores, 1919, 8°, 68 p.

L'A. in questa dotta monografia vuol mostrare quale sia il senso genuino del can. 886, che ha dato luogo, fra i teologi, a vivaci discussioni. « *Si confessarius* — dice il citato canone — *dubitare nequeat de poenitentis dispositionibus et hic absolutionem petat, absolutio nec deneganda, nec differenda est* ». Pare a prima vista che questo canone vieti non solo di negare l'assoluzione, ciò che è fuori di dubbio, ma anche di differirla, sia pure per breve tempo e per giuste ragioni, al penitente, il quale apparisca sufficientemente disposto e la domandi. Il P. Ter Haar dimostra che il detto canone non stabilisce nulla di nuovo, ma solo enuncia e conferma in termini chiari e precisi, contro le affermazioni di certi teologi rigoristi, specialmente del secolo XVII e XVIII, e dei giansenisti, la vera dottrina teologica, costantemente difesa e propugnata dalla Sede Apostolica in parecchi documenti pontificii.

L'opuscolo consta di cinque articoli. Nel primo viene esposto lo stato della questione e sono accennate le varie interpretazioni del suddetto canone, interpretazioni che, come giustamente osserva l'A. (p. 11), differiscono solo nelle parole, non già nella sostanza. Nel secondo si espone « circa absolutionem concedendam aut differendam poenitenti contrito » la dottrina dei teologi prima del card. De Lugo (S. Antonino, S. Francesco Saverio, S. Carlo Borromeo, Suarez, Tommaso Sanchez, Filliuccio, Toleto, Lessio, Reginaldo, Tanner, Bonacina), poi la dottrina del card. De Lugo (che ha il merito di aver confutato in modo efficacissimo l'opinione di Giovanni Sanchez o Sancio intorno alla negazione e al differimento dell'assoluzione: cfr. *De Poenit.*, disp. 14, sect. 10, nn. 167-171) e degli altri teologi fino a S. Alfonso (Arriaga, Salmanticesi, Cardena, Busembaum, Duarte, Segneri, Lacroix, Roncaglia, S. Leonardo da Porto Maurizio, Andreucci, Reuter), e finalmente la dottrina di S. Alfonso e degli altri teologi sino ai nostri giorni (Gury, Ballerini, Berardi, Frassinetti, Müller, Lehmkuhl, D'Annibale, card. van Rossum, Noldin, Pighi, Bucceroni, Génicot). Nel

terzo articolo l'egregio A. mostra quale sia stata, nel corso dei secoli, e quale sia oggi la mente della Chiesa e della Sede Apostolica intorno a questa questione, e lo fa riferendo ad uno ad uno i varii documenti indicati nelle fonti relative al can. 886, cioè i testi di diritto canonico, gli atti pontificii, i decreti e le istruzioni delle Sacre Romane Congregazioni. Nel quarto sono indicate le ragioni teologiche, per le quali il confessore può, in alcuni casi eccezionali, differire al penitente disposto, anche senza il suo consenso, l'assoluzione, ed insieme si accennano le norme pratiche, suggerite dalla prudenza, circa l'uso di questo rimedio straordinario, affinchè, per usare l'espressione di S. Alfonso *Theol. mor.*, VI, 463), la dilazione non sia « magis obfutura quam profutura ». Nell'ultimo articolo, a modo di conclusione, viene indicata nei termini seguenti la retta interpretazione, secondo l'A., del can. 886: « Canon hic optime ita explicari potest, ut contra rigoristarum et Iansenistarum doctrinam heic iterum statuatur, confessarium poenitenti vere contrito et absolutionem petenti *per se* quidem et *ordinarie* absolutionem conferre debere, neque eam passim et promiscue differre posse. Confessarius tamen, praecipue ut medicus, etiam tali poenitenti *interdum* quasi *per accidens* absolutionem differre potest, si nempe omnibus perpensis ob speciales et graves rationes id pro sua prudentia expedire iudicat ad poenitentis curationem » (p. 63).

Anche noi ammettiamo questa conclusione; però osserviamo che dal can. 6, 2° e 4° (p. 65) non si può dedurre, in favore di essa, un argomento *perentorio*, perchè il can. 886 è certo dottrinale, laddove il can. 6 riguarda, almeno direttamente, il diritto antico disciplinare; neppure dalle fonti relative al canone in questione si può cavare (p. 64) un argomento *decisivo*, a sostegno della suddetta conclusione, perchè lo stesso Emo card. Gasparri nella Prefazione al Codice dice: « Qua in re vix animadvertere attinet, *canones haud semper cum suis fontibus omni ex parte in sententia congruere* ».

L'opuscolo è scritto con chiarezza, erudizione e soda dottrina teologica.

DOM ODON LOTTIN O. S. B., S. TH. D. — **L'âme du culte.** — *La vertu de religion d'après S. Thomas d'Aquin.* — Louvain (Belgique), 1920, in-12°, p. 88. — Fr. 1,50.

Si l'élégante brochure de Dom Lottin avait eu pour titre les mots qu'il lui a donnés pour sous titre, *La vertu de religion d'après S. Thomas*, elle se lirait avec une satisfaction sans mélange. Son étude claire et alerte, en même temps que suffisamment approfondie et bien appuyée, ne redoute pas d'aborder certains aspects, intéressants, mais aussi plus subtils, de la doctrine de S. Thomas. Si l'auteur aboutit à des conclusions qui paraissent, au premier coup d'œil, contredire à la pensée

de son maître, c'est qu'il a très heureusement su compléter et préciser l'enseignement du Docteur Angélique par lui-même.

Mais le titre de l'ouvrage semble promettre autre chose encore. La vertu de religion y étant expressément présentée comme l'*âme du culte*, le lecteur espère tout naturellement trouver résolues dans ces pages, telles et telles questions qui ont précisément pour objet le rapport de la vertu de religion et des actes cultuels. Est-ce le silence de S. Thomas, qu'il se contente d'interpréter, qui a obligé Dom Lottin à ne les résoudre que par prétérition?

A part cette petite déception, qu'il faut peut-être mettre au compte du lecteur trop exigeant, et quelques points de détail sujets à controverse, la brochure de Dom Lottin constitue une bonne introduction à l'étude de S. Thomas et offre une claire vue d'ensemble sur la matière.

JEAN M. HANSSENS S. I.

DR. MARTIN GRABMANN. — **Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin.** *Auf Grund der alten Kataloge und der handschriftlichen Ueberlieferung festgestellt.* Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausgegeben von Clemens Baeumker: B. XXII, Heft 1. 2, VIII u. 475 S. gr. 8, Aschendorff, Münster i. W., 1920. — M. 25.

Rev. P. Mandonnet O. Pr., egregie de inquisitione rei literariae Divi Thomae meritus, quaestionem diu agitatam de genuinitate scriptorum Aquinatis decidere studuit idque modo plane simplici. Praestitit autem hoc definitive post alias demum elucubrationes libro *Des écrits authentiques de S. Thomas*, Fribourg (Suisse), 1910. In quo quidem opere ut primum et fertilissimum principium statuit: catalogus Bartholomaei de Capua, qui pars eorum est, quae ille ipse munere fungens Logotheti et Protonotarii regni utriusque Siciliae coram Legatis Pontificiis Neapoli occasione processus canonizationis S. Thomae anno 1319 testatus erat, « officialis » et absolute certus fons omnium eius operum est. Proinde quidquid scriptorum ibi continetur genuinum est, e contra quae desunt spuria sunt. Non mirum, si modus ille procedendi primo aspectu non minus simplex quam ingeniosos et multos assecutus est asseclas fervidosque patronos et aliquos invenit criticos ei contradicentes.

M. Grabmann, cuius inquisitiones historico-criticae philosophiae et theologiae scholasticae abundanti cognitione et manuscriptorum et aliorum fontium commendantur, inter eos fuit cui dubia circa methodum et exitum operis clarissimi P. Mandonnet oboriebantur. Inde ab anno 1917 nixus omnibus fontibus, ad quos bello multas bibliothecas claudente accedere poterat, de novo totam quaestionem examini critico subicere

coepit. Praeiacente opere, qua sit usus methodo et ad quem pervenerit finem proponit idque stilo limpido et constructione lucída, licet ambo sint diffusiora quam lectori iucundum est.

Corpus libri dividitur in tria membra: veteres catalogi, traditio manuscripta, conspectus demum criticus scriptorum omnium D. Thomae. Initio uniuscuiusque membri via incedenda clare circumscribitur et in fine fructus collectus non minus clare proponitur. Quae quidem praeclara methodus saepius intra fines minorum capitum repetitur, quamvis fatendum sit auctorem periculum hoc modo lectorem terendi fatigandique non effugere.

Introductionis gratia in totum librum tres praemittuntur paragraphi: quanti momenti haec inquisitio eiusque methodus sit; quid Capreolus de opusculis Aquinatis testatus sit; quid post medium aevum ad genuina eius scripta evincenda actum sit. Quibus paragraphis regulae evolvuntur, quas sequendas et aliena et propia experientia assidua docuit. Quod quidem documentum decursu operis repetitur, sane laudabiliter: hac enim manuductus instructione, lector facile quid ponderis singuli catalogi et aliae traditiones manuscriptae contineant diiudicabit. Per modum appendicis medulla novissimarum elucubrationum et publicationum exhibetur.

Primum quidem ut supremum principium statuitur idque summo iure, licet uberius probetur et novis semper exemplis postea illustretur: non solum veteres catalogos, sed etiam manuscripta, quae opera Aquinatis nobis tradunt, indaganda esse: ex utrorumque demum testificatione combinata finem obtinendum effici, genuinitatem dico omnium operum.

Deinde examinantur veteres catalogi hoc ordine: thesis P. Mandonnet de exclusivo et absoluto valore « officialis » catalogi quoad varia momenta evolvitur, voces criticorum auscultantur, reliqui catalogi analysi subiciuntur eorumque vis probativa ponderatur, demum varii gravesques defectus et errores catalogi praedicti enumerantur et discutiuntur. Ex quibus omnibus rationibus plane certo evincitur: non solum illum unum catalogum, sed etiam omnes alios quinque, quorum valor collectivus istius testimonium longe superat, cum iam unus alterque eius pretium omnino aequiparet, ad rem decidendam in quaestionem venire. Dolendum tamen est auctorem thesim P. Mandonnet imprimis defensive sequi, cum tamen unitas et constructio totius operis multo luculentior et strictior futura fuisset, si magis positive et thetice processisset. In toto enim libro duodecim illa opuscula, quae reiciuntur, recuperanda prominent. At in comparatione aliorum scriptorum v. g. utriusque summae ista multo minus valent. Iamvero desideramus, ut uno quasi conspectu tota traditio et testificatio omnium operum accessa sit, quod quidem desiderium frustratur.

Secunda parte principali evolvuntur, ut iam innui, regulae methodicae ad inquirenda et diiudicanda manuscripta literaturae scholasticae, quae quidem instructio longam experientiam prodit. Applicatio harum regularum ad singulos casus subsequens magna circumspectione fit et tantam copiam eruditionis exhibet, quantae solum vir in arte sua peritus versatusque capax est. Insuper ignota manuscripta inventa, iam nota primum explorata sunt. Cum Mandonnet fere imprimis varia opuscula ut spuria reiciat, indagat Grabmann solum manuscripta ea opuscula continentia. Septem dein codices discutiuntur. Ita demum inquisitione tum catalogorum tum manuscriptorum opera S. Thomae exhibentium absoluta declaratur: duodecim opuscula in quaestionem vocata certo ut genuina agnoscenda esse. Tractant autem, si expositionem Ave Maria excipias, imprimis problemata logico metaphysica.

Demum tertia parte omnia scripta, quae Aquinati certo adscribenda sunt, ex ordine digesta enumerantur, suis Incipit et Desinit ornantur, variis notis doctis illustrantur. Magni pretii est quod prima vice in variis operibus imperfectis indicatur, qui sint fines inter compositionem ipsius Angelici Doctoris et subsequentium eum auctorum. Gravibus nititur rationibus haec inter alias propositio, quod auctor operis *De regimine principum* usque ad verba « ut animi recreentur » l. II, c. 4) ipse Sanctus est, reliquae partis verisimillime Tolomeo de Lucca. Sub iudice haeret lis sequentium propositionum: quamvis in editionibus vulgo duae redactiones commentarii in Canticum canticorum imprimantur, utraque tamen spuria est, cum genuina nondum inventa sit: idem valet de Lectura in Matthaeum, quae praeter Catenam auream certa est; limites inter explicationem authenticam Epistularum Paulinarum ipsius S. Thomae et reportata ab aliis secundum eius primaevam exhibitionem exarata circumscribi nondum possunt; aliquae preces ei vulgo attributae ut certae manuscriptis fulciri nequeunt; demum quibus finibus quove numero genuini sermones sive praedicationes contineantur, ab ulteriore fructificatione manuscriptorum pendet.

Post opera certo genuina exhibentur tria scripta minoris momenti ut dubia.

Abstinendo a crisi singularum propositionum dicendum videtur congressum auctoris cum adversario magnam prae se ferre moderationem et aestimationem optime meriti P. Mandonnet; accedit magna cautio et circumspectio in statuendis thesibus. Qui quidem procedendi modus et animos ei conciliat et fidem scientificam praeparat. Unde infrascriptus fundamentali auctoris assertioni plane attestatur: catalogum Bartholomaei de Capua absoluta veritate non gaudere, e contra decisivam vocem de genuinitate operum Aquinatis, quae demum et ex catalogis et ex manuscripta traditione eorum combinatis resultat, testari etiam complura opuscula hucusque aut ut spuria reiecta aut solum ut dubie agnita certo Aquinati attribuenda esse.

Summa autem valoris scientifici inquisitionis Dr. Grabmann duabus constat rationibus: materiam contentumque si spectes, varia scripta ut genuina revindicantur, quoad alia limes inter compositionem S. Doctoris et subsequentium auctorum determinatur, varii fontes literaturae thomisticae prima vice aut inventi aut explorati sunt; formam rationemque procedendi si spectes, ea, quam imprimis incliti illi viri docti Quétif-Echard, Fidelis a Fanna, Denifle, Ehrle, Baeumker aperuerunt vel ingressi sunt, methodus qua fontes rei literariae scholasticae inquirendi sint, varie locupletata est.

BERNARDUS IANSEN S. I.

JACQUES MARITAIN, PROFESSEUR À L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS. — **Eléments de Philosophie.** — I. *Introduction générale à la Philosophie.* — Paris, Téqui, 1920. Un vol. in-8°, p. XII-214. — Fr. 5 (augm. temp. 50 %).

C'est avec un réel plaisir que nous avons lu ce livre. Pour en comprendre la portée, il faut se rappeler que l'enseignement de la Philosophie, qui dans certains pays est exclusivement réservé à l'Université, en d'autres est déjà ébauché à la fin du cours secondaire ou moyen: période par conséquent importante entre toutes, destinée à former les adolescents à la réflexion et à poser devant eux les plus grands des problèmes qui ressortissent à la raison naturelle. Sur ce terrain plus que sur tout autre, le maître catholique doit se souvenir qu'il est tel, préparer ses élèves aux difficultés que rencontrera leur foi, justifier à leurs yeux les solutions qui sont à la base de toute religion et de toute morale. Or l'Eglise a une philosophie, la *philosophia perennis*, qu'il est bien difficile de ne pas identifier avec le péripatétisme scolastique. Voilà ce que le maître catholique doit enseigner.

Il y a, hélas! des considérations d'ordre pratique, qui tendent à imposer de fortes restrictions à cette liberté sacrée, ou plutôt à ce devoir strict d'enseigner le vrai et le bien. Il y a les préoccupations de l'examen à passer sur des programmes officiels, devant des professeurs imbus d'un esprit fort différent de l'esprit scolastique: la tentation est forte d'adapter l'enseignement à la méthode et à la doctrine que l'on sait avoir le plus de chance de plaire au jury d'examen.

Si l'on ajoute que, jusqu'à ces dernières années, les efforts réalisés par les trois derniers Souverains Pontifes pour ramener l'enseignement philosophique des clercs à la pure scolastique n'avaient pas encore porté tous leurs fruits, qu'il restait beaucoup de professeurs prévenus, quant à la méthode, contre le dogmatisme scolastique, et,

quant à la doctrine, prisonniers du rationalisme cartésien, on comprendra que l'enseignement philosophique donné dans les collèges catholiques n'ait pas toujours été absolument ce qu'il aurait dû être.

Or l'ouvrage de M. Maritain prétend aider les maîtres à secouer le joug, à conformer enfin leur enseignement aux directions que l'Eglise a données de la façon insistante que l'on sait. C'est le thomisme, le pur thomisme qu'exposera M. Maritain dans les sept fascicules qui constitueront ses *Eléments de philosophie* et dont le premier vient de paraître.

Mais quoi! Serait-ce une simple traduction ou adaptation en français de quelqu'un des manuels en usage dans les Séminaires? Non point! M. Maritain estime qu'il y a des réformes à faire dans l'enseignement de la philosophie scolastique. Ces réformes, il les applique dans les cours qu'il fait à l'Université catholique de Paris, et nous en avons dans ce livre un fidèle écho. C'est à ce titre qu'il intéresse les lecteurs du *Gregorianum*.

Le premier fascicule est tout entier une nouveauté: il contient une *Introduction générale à la Philosophie*. L'idée d'une telle introduction est empruntée à la pédagogie moderne, dans laquelle Dieu nous garde de ne trouver que des erreurs! On sait le succès qu'a obtenu par exemple l'élégante *Einleitung in die Philosophie* du professeur berlinois Frédéric Paulsen.

L'introduction de M. Maritain débute par des *Notions historiques*, qui sont, non pas un résumé de toute l'histoire de la philosophie, mais un exposé des premières tentatives de spéculation philosophique en Grèce, de ces tentatives où déjà ont été soulevés les plus graves problèmes de la philosophie de la nature comme de la théorie de la science, et qui ont abouti, à travers Socrate et Platon, à la synthèse d'Aristote. Aristote apparaît dès lors comme *le Philosophe*, qui a utilisé les travaux de ses devanciers, les a épurés et complétés, et nous a donné cette doctrine majestueuse, sur bien des points définitive, en fait restée debout au milieu des ruines des systèmes. Les plus grands esprits du XIX[e] siècle ont eu pour lui des paroles d'admiration. Aujourd'hui, on fait mieux encore: on se remet à son école; mouvement singulièrement consolant pour l'Eglise, qui a tant estimé le péripatétisme, et depuis cinquante ans y ramenait ses fils. Le mouvement est encore bien loin d'être universel; mais il progressera sans doute, si les esprits sont assez sincères pour reconnaître qu'ils ont faim de doctrine et que la philosophie « moderne » est impuissante à assouvir cette faim.

La première Partie de l'Introduction se termine par la *Définition de la Philosophie* et l'étude de ses rapports avec les autres formes de la connaissance humaine.

La seconde Partie est intitulée: *Division de la Philosophie.* Cette division est d'abord énoncée; puis les principaux problèmes sont successivement passés en revue: pour chacun, en regard des solutions fausses ou incomplètes données par les autres écoles, est exposée brièvement la solution scolastique.

Je disais plus haut que l'ouvrage n'est nullement une simple traduction ou adaptation de quelque manuel latin. Le lecteur remarquera surtout les efforts faits pour préciser et exprimer en une langue moderne les concepts fondamentaux de l'Ontologie: essence, substance et accident, acte et puissance. Ces efforts sont très intéressants et en général heureux. Je n'oserais dire qu'on ne puisse l'être davantage, obtenir çà et là plus de simplicité et d'élégance. Mais ce premier essai est remarquable.

Il n'est pas aisé de trouver l'auteur en défaut d'exactitude, au cours de ce bref exposé de la philosophie thomiste. Voici cependant qui ressemble à une légère erreur. Il est dit, p. 185, que « tout accident... est un acte... qui détermine le sujet et qui est lui-même en puissance à l'égard de déterminations ultérieures », et l'on apporte l'exemple de l'intelligence, en puissance à l'égard de tel ou tel acte de pensée: cela n'est pas vrai de tout accident; ainsi l'acte de pensée n'est plus en puissance à l'égard d'une détermination ultérieure; tout au plus pourrait-on dire que l'essence de tout accident est en puissance à son existence, laquelle est acte ultime. Il est dit encore, p. 167, que « la substance d'une chose, tant que celle-ci existe, est immuable en elle-même »; cela demande une explication; ainsi dans le vivant, par l'*aggénération* qui résulte de la nutrition, il y a changement dans la substance elle-même, qui devient autre, bien que le vivant ne devienne pas *un autre vivant*, parce que la matière du corps ne se renouvelle que peu à peu.

Sur la question de l'ordre à suivre dans l'enseignement, l'auteur veut bien se référer plusieurs fois aux observations que j'ai jadis présentées. C'est dire que nous ne différons guère. Je crois pourtant qu'il y a erreur à attribuer la place des Mathématiques à la Philosophie des Mathématiques: celles-là viennent bien après la Logique et avant la Physique, comme le voulaient les anciens; celle-ci, entendue comme une étude de la quantité et des déterminations qui s'y rattachent, paraît bien devoir être laissée après la question de la constitution des corps, car alors seulement la quantité peut être présentée comme ce qu'elle est, une propriété découlant de l'essence; alors seulement son rapport avec la forme et la matière peut être exactement déterminé.

On ne peut que souhaiter à ce livre un prompt achèvement, une large diffusion et de nombreux émules.

PAUL GENY S. I.

H. D. NOBLE O. P. — **L'Education des passions.** — Paris, P. Lethielleux, s. d. 1 vol. in-12°, p. 262. Fr. 3,50.

Questo piccolo libro riceve una particolare importanza dalla competenza dell'A., il quale può dirsi un vero specialista per tutto ciò che riguarda passioni, emozioni e stati affettivi [1]. Conviene però notare che egli non ha voluto qui prendere solennemente la posa dello scienziato: ha invece voluto fare un piccolo libro pratico, un manuale di formazione dedicato specialmente agli educatori ed ai direttori di anime: e vi è riuscito completamente. Tutte le questioni riguardanti la multiforme vita passionale sono proposte in modo straordinariamente chiaro e risolute limpidamente, per quanto lo permette la complessità della materia. Il libro consta di tre parti: I. Psicologia delle passioni. — II. I problemi della moralità delle passioni. — III. L'educazione morale delle passioni. Nella prima parte, senza troppo indugiarsi in minuzie fisiologiche, che qui sarebbero fuori di luogo, l'A. dà un quadro sufficiente del fenomeno passionale, passa in rivista i diversi stati affettivi, studia le relazioni fra passione e sentimento, e termina precisando il determinismo della eccitazione passionale, e della sua forza di espansione. Nella seconda parte viene analizzata la connessione fra volontà e fenomeno passionale, onde dedurne quando e come il moto passionale diventi atto morale: e si prende anche occasione di studiare l'influsso del temperamento, della abitudine e pure del peccato originale. Finalmente nella terza parte, sotto il titolo generale di « Educazione delle passioni » si studia il fatto della conversione morale, colla sostituzione della virtù in luogo dell'abito passionale.

Il libro bene stampato e di gradevole lettura è certamente destinato ad una grande diffusione, giacchè esso risulta utile non solo a chiunque abbia il delicato ufficio di educare le anime a virtù, ma ancora a chi voglia brevemente, ma con sicurezza, formarsi concetti chiari intorno al complesso problema della vita passionale.

[1] Ecco le pubblicazioni del Noble sopra soggetti analoghi a quello trattato nel libro presente: *La nature de l'émotion selon les modernes et selon S. Thomas* (Rev. des sc. th. ph., II, 1908, p. 225, 466). — *Le sens traditionnel du mot* « Passion » (Rev. des sc. th. ph., III, 1909, p. 313). — *L'état agréable* (Rev. des sc. th. ph., IV, 1910, p. 661). — *L'évolution des états affectifs* (Rev. de philos., XIX, 1911, p. 281). — *L'individualité affective selon S. Thomas* (Rev. des sc. th. ph., V, 1911, p. 546). — *Le plaisir et la joie* (Rev. des sc. th. ph., V, 1911, p. 689).

JACQUES MARITAIN. — **Art et Philosophie.** — Paris, Librairie de l'Art catholique, 1920. Un vol. in-16°, p. 188. — Fr. 4.

Cette gracieuse plaquette, élégamment imprimée, reproduit, avec des additions considérables, deux articles parus dans la revue *Les Lettres.* Nous connaissions déjà l'auteur comme philosophe et nous lui savions une large culture, une âme ouverte à toutes les saines émotions. Il se montre ici sous un aspect nouveau et nous donne, avec beaucoup d'érudition et de compétence esthétique, une brève, mais pleine théorie de l'Art. L'originalité en est assurément que tout y est rattaché à la doctrine scolastique des *habitus.* C'est merveille de voir quelle richesse d'applications en tire M. Maritain, pour préciser la nature de l'Art, la mesure dans laquelle il peut être assujetti à des règles, son rapport à la Religion et à la Morale. Des Notes abondantes — un peu trop abondantes peut-être, pour la commodité du lecteur — sont renvoyées à la fin du volume.

PAUL GENY S. I.

ELENCHUS BIBLIOGRAPHICUS

Hic catalogum earum scriptionum contexere intendimus, quae disciplinam theologiae fundamentalis, dogmaticae nec non moralis scholastica methodo tractatae respiciunt, cum ceterarum disciplinarum elenchi optime compositi in aliis periodicis iam exstent.

Exordimur ab inserendis scriptis anno 1920 editis; sin autem in periodicis anno 1920 praelo datis articuli anno superiore coepti continuantur vel si in iisdem periodicis recensiones maioris momenti alicuius operis etsi antea editi occurrunt etiam ista referentur.

Monemus sola operis inscriptione nullatenus commendationem operis intendi; insuper magnitudinem libri, quam dicunt in-8° intelligi, nisi aliter notetur.

In scriptis inserendis hunc ordinem sequemur, ut omnia ad duo capita amplissima revocentur, Generalia et Specialia, quorum prius Encyclopaedica, Opera ad plures tractatus extensa, Periodica complectetur, dum sub altero scripta secundum singulos tractatus distributa enumerabuntur.

Quin ad controversias descendamus quoad illa, quae sub theologia fundamentali comprehendenda sint, nos hoc titulo omnes illos tractatus complectimur, qui suppositis disciplinis philosophicis tradendi sunt, priusquam tractatus dogmatici et quidem more proprie dogmatico exponi possint. Subicimus ergo hic de theologia in genere, de revelatione in genere, de revelatione christiana (et mosaica), de Ecclesia ut magistra infallibili, de traditione ut fonte revelationis, de inspiratione, sed etiam quaestiones dogmaticas de his rebus.

Sub titulo « opera ad plures tractatus extensa » recensebuntur:

1.° Opera a diversis auctoribus scripta.

2.° Opera eiusdem quidem auctoris, sed quorum singuli tomi plures tractatus complectuntur.

3.° Opera item eiusdem auctoris, quae non integros tractatus, sed tantum quaestiones selectas ad varios tractatus pertinentes exhibent.

Benevolum lectorem rogamus, ut, cum animadverterit praesentem elenchum ab illa etiam absolutione deficere, quam unice consectamur, potius iniquae temporum conditioni hoc vertat, qua obstante certe difficilius notitia de aliquo opere ad nos pervenit.

Modus componendi elenchum bibliographicum, quantum fieri potest, idem est, quem praeclare periodicum « Biblica » sequitur.

A. — GENERALIA.

I. Encyclopaedica.

Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique. 4 éd. entièrement refondue sous la dir. de A. d'Alès. Fasc. publ. 1920: 16. Musique religieuse — Paix et guerre. Paris, Beauchesne.

Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie publ. sous la dir. de F. Cabrol et de H. Leclercq. Fasc. publ. 1920: 38-40: Dimanche — Droit Persécuteur. Paris, Letouzey et Ané.

Dictionnaire de Théologie Catholique, publ. sous la dir. de A. Vacant et E. Mangenot. Fasc. publ. 1920: 48 49: Grégoire — Hizler. Paris, Letouzey et Ané.

II. Periodica.

Biblica. Romae, Pont. Inst. Bibl.
Bulletin de Litterature Ecclésiastique. Toulouse, Privat
Ciencia Tomista (La). Madrid, Coello.
Ciudad de Dios (La). Madrid, Escorial.
Civiltà Cattolica (La). Roma, Amministrazione della Civiltà.
Ecclesiastical Review. Philadelphia, Delphin Press.
Estudios Franciscanos. Barcelona, Sarriá.
Etudes. Paris, Dumoulin.
Gregorianum. Roma, Pont. Univ. Greg.
Irish Theological Quaterly (The). Dublin, Gill and S.
Journal of Theological Studies. London, Humphrey Milford.
Month (The). London, Longmans.
Pastor bonus. Trier, Paulinus Druckerei.
Razón y Fe. Madrid, Jimenez y Molina.
Recherches de Science Religieuse. Paris, Dumoulin.
Reseña Eclesiastica. Barcelona, Asociación de Eclesiasticos
Revista Eclesiastica. Valladolid, Picavea.
Revue Thomiste, Toulouse, Privat.
Scuola Cattolica (La). Monza, Artigianelli.
Stimmen der Zeit. Freiburg, Herder.
Theologie und Glaube. Paderborn, Schöningh.
Theologische Literaturzeitung. Leipzig, Hinrichs.
Theologisch-praktische Quartal-Schrift. Linz, Haslinger.
Theologische Quartalschrift. Tübingen, Laupp.
Zeitschrift für katholische Theologie. Innsbruck, Rauch.

III. Opera ad plures tractatus extensa.

Cavallera F., Thesaurus doctrinae catholicae ex documentis Magisterii Ecclesiastici. Paris 1920, Beauchesne. XVIII, 794 p. in-12°. — Cf. A. d'Alès: Etudes 165 (1920) 234-235.

Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum, **Tractatuum nova** collectio (Ed. Soc. Goerres.) Tom. 8. Actorum Pars Quinta. Ed. St. Ehse Tom. 10. Epistularum Pars Prima. Ed. G. Buschbell. Friburgi, Herder. — Cf. Ecc. Rev. 63 (1920) 542-545.

Diekamp Fr., Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. III. Bd. 2. neubearb. Aufl. Von den Sakramenten und den letzten Dingen. Münster 1920, Aschendorff. VIII, 448 p.

Hugueny Et., Critique et Catholique. II. Apologie des dogmes. I. partie: Témoignages et Origines de la révélation; II. partie: Les Mystères du salut. Paris, Letouzey et Ané. — Cf. A. d'Alès: Etudes 163 (1920) 369-370; Garcia Grain: Ciencia Tomista 22 (1920) 72-73.

Pègues Th., Commentaire français littéral de la Somme théologique. Paris, Téqui. — Cf. R. M. Martin: Revue des Sc. Phil. et Théol. 9 (1920) 674-675.

Pesch Chr., Compendium Theologiae Dogmaticae. Tom. II². De Deo Uno. De Deo Trino. De Deo Creante et Elevante. De Deo Fine Ultimo et de Novissimis. Friburgi Br. 1920, Herder. VIII, 286 p.

Prat F., La théologie de S. Paul. 7e éd. refondue. Paris 1920, Beauchesne.

Rickaby I., In an Indian Abbey: Some Plain Talking on Theology. London, Burns and Oates. — Cf. Month 136 (1920) 190-191.

Rouët de Journel M. I., Enchiridion patristicum ². Friburgi 1920, Herder XXVII, 801 p.

Sanda A., Synopsis Theologiae dogmaticae specialis. Vol. I. De Deo uno, de Deo trino, de Deo creante, de gratia habituali, de virtutibus infusis, de gratia actuali. Friburgi, Herder. Cf. R. M. Martin: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 9 (1920) 669-670. S. M. Ramirez: Ciencia Tom. 22 (1920) 214-219.

Tixeront I., Apologetical Studies. The Trinity, Iesus Christ, the Church, Penance. London, Herder. — Cf. G. Pierse: Ir. Theol. Quat. 15 (1920) 177.

Verhelst E., Dogmatique. Bruxelles, Dewit. — Cf. R. M. Martin: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 9 (1920) 672-673.

Zubizarreta Fr. V., Theologia Dogmatico-Scholastica ad mentem S. Thomae Aquinatis. Vol. II. De Deo Uno, de Deo Trino et de Deo Creatore. Burgis « El Monte Carmelo ». — Cf. G. Huarte: Gregorianum 1 (1920) 620-622; Razón y Fe 58 (1920) 526-527; Month 136 (1920) 89.

B. — SPECIALIA.

IV. Historia Dogmatum et Historia Theologiae.

a. Tractatus integri.

Otten B. I., A Manual of the History of Dogmas. St. Louis, Herder. — Cf. Z. Garcia Villada: Razón y Fe 56 (1920) 343-345.

Seeberg R., Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4. Bd. 2. Hälfte: Die Fortbildung der reform. Lehre und die gegenreform. Lehre, 2. u. 3. Aufl. Leipzig 1920, Deichert. XVI, 591 p.

Tixeront I., Mélanges de Patrologie et d'Histoire des Dogmes. Paris 1920, Gabalda 278 p.

— Précis de Patrologie. Paris, Gabalda. — Cf. Z. Garcia Villada: Razón y Fe 56 (1920) 348-349.

Wiegand F., Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit. (Ev. theol. Bibl.). Leipzig, Quelle u. Meyer. — Cf. O. Scheel: Theol. Literaturzeit. 45 (1920) 272-273; B. Bartmann: Theol. u. Gl. 12 (1920) 120.

b. Quaestiones particulares:

Alfaric P., Les Écritures Manichéennes. I. Vue Générale. II. Vue Analytique. Paris, Nourry.

— L'Evolution intellectuelle de S. Augustin. Paris, Nourry. — Cf. E. I. Kissane: Ir. Theol. Quat. 15 (1920) 83-85.

Barnabas, Hermas and the Didache, ed. by I. A. Robinson. London 1920, Soc. f. Prom. Chr. Knowl. VII, 120 p.

Bauer Fr. X., Proklos von Constantinopel. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte und Dogmengeschichte des 5 Jahrh. (Veröffentlich. a. d. kirchenhist. Sem. München 4. 8). München, Lentner. — Cf. I. Stiglmayr: Zts. f. kath. Theol. 44 (1920) 128-132; I. Wittig: Theol. Rev. 19 (1920) 221-222.

Bauer W., Die apostolischen Väter. II. Die Briefe des Ignatius von Antiochien und der Polykarpbrief erklärt (Handb. z. N. T.) Tübingen 1920, Mohr. II, 113 p.

Batiffol P., Le Catholicisme de S. Augustin. 2 vol. Paris 1920, Gabalda. VIII, 276-279 p.

Busnelli G., La reincarnazione (Manuale di Teosofia). P. IV [2]. — Cf. O. Zimmermann: Stimmen d. Z. 99 (1920) 565-566.

Casamassa A., L' « Adversus Helvidium » di S. Girolamo: Scuola Catt. ser. V vol. XIX (1920) 225-235.

Chaine I., Le Christ Rédempteur d'après S. Irénée. Le Puy, Peyriller. — Cf. A. d'Alès. Études 163 (1920) 111.

Del Prado N., Divus Thomas et Bulla Dogmatica « Ineffabilis Deus ». Friburgi Helv. Typ. cons. S. Pauli. — Cf. P. Villada: Razón y Fe 57 (1920) 108-111.

Feder A., Epilegomena zu Hilarius Pictaviensis: Wiener Stud. 41 (1920) 51-60. 167-181.

Franses D., Die Werke des hl. Quodvultdeus Bischofs von Karthago gestorben um 453. (Veröffentlich. a. d. kirchenhist. Sem. 4, 9). München 1920, Lentner 92 p.

Gilson Et., Le Thomisme. Introduction au système de S. Thomas d'Aquin. Strasbourg 1920, A. Vix. 174 p.

Grabmann M., Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin. Beiträge für die Gesch. d. Phil.) Münster 1920, Aschendorff. VIII, 275 p.

— Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin. Freiburg, Herder. — Cf. Fr. Pelster: Stimmen d. Z. 99 (1920) 180-182.

Heinemann I., Philons Lehre vom hl. Geist und der intuitiven Erkenntnis: Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Iud. 64 (1920) 8-29. 101-122.

Iacquin M., Melchior Cano et la théologie moderne: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 9 (1920) 121-141.

Kaajan H., De groote Synode van Dordrecht in 1618-1619. Amsterdam, De Standaard. — Cf. W. Köhler: Theol. Literaturzeit. 45 (1920) 274.

Knopf R., Die apostolischen Väter. I. Die Lehre der zwölf Apostel. Die zwei Clemensbriefe erklärt. (Handbuch z. N. T.) Tübingen 1920, Mohr. 184 p.

Laun Fr., Theosophie und kath. Christentum. Rottenburg 1920, Bader. 44 p. — Cf. O. Zimmermann: Stimmen d. Z. 99 (1920) 562-563.

Löfstedt E., Kritische Bemerkungen zu Tertullians Apologeticum. (Lunds Universitets Arsskrift, N. F. Avd. I. Bd. 14. Nr. 24). Leipzig, Harrassowitz. — Cf. A. Feder: Theol. Rev. 19 (1920) 306-307.

Luce A., Monophysitism, Past and Present. A Study in Christology. London 1920, Soc. f. Prom. Christ. Knowl. 142 p.

Macarius Magnus, « Apocritus », translated by T. W. Crafer. London, Soc. f. Prom. Christ. Knowl. — Cf. W. Moran: Ir. Theol. Quat. 15 (1920) 174-175.

Marin M., Gli scrittori dei primi secoli della letteratura scolastica: Riv. di Apologia Crist. 21 (1920) 32-55.

Marin-Sola F., Melchior Cano et la conclusion théologique: Rev. Thom. Nouv. sér. 3. année (1920) 1-13. 101-115.

Martin R. M., Les idées de Robert de Melun sur le péché originel: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 9 (1920) 103-121.

— Quelques premiers maîtres dominicains de Paris et d'Oxford et la soi-disant école dominicaine augustinienne (1229-1279): *ibid.*, 9 (1920) 556-580.

Messel N., Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie. Giessen, Töpelmann. — Cf. P. Synave: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 9 (1920) 240-242.

Minucius Felix « Octavius » ed. a T. Fahy. Dublin, Educ. Comp. of Irel. — Cf. Ir. Theol. Quat. 15 (1920) 85-86.

Mozley I. K., Historic Christianity and the Apostle's Creed. London 1920, Longmans 127 p.

Origenes, Werke. 6. Bd. Hom. zu Genesis, Exodus und Leviticus: hgb. v. W. A. Baehrens. Leipzig 1920, Hinrichs. xxxvii, 507 p.

Patrum apostolicorum opera 6. ed. A. Harnack. Leipzig 1920. Hinrichs.

Pelster Fr., Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Grossen: Stimmen d. Z. Ergänzungsheft. Freiburg 1920, Herder xv, 179 p.

Perez Goyena A., Consecuencias de la venida de Jansenio a España: Razón y Fe 57 (1920) 318-333.

— El Dr. Cornelio Jansenio en Madrid: *ibid.* 56 (1920) 451-465.

Saltet L., S. Irénée et S. Cyprien sur la primauté romaine: Bull. de Litt. Eccl. sér. VI. 11 (1920) 179-206.

Srawley I. H., The Epistles of St. Ignatius Bishop of Antioch. transl. London, Soc. f. Prom. Christ. Knowl. — Cf. W. Moran: Ir. Theol. Quat. 15 (1920) 175.

Thörnell G., Studia Tertulliana. Upsala, A. B. Akademiska Bokhandeln. — Cf. A. Feder: Theol. Rev. 19 (1920) 307.

Ugarte de Ercilla E., La clave de la Teosofia: Razón y Fe 56 (1920) 423-436. 57 (1920) 165-180. 433-446. 58 (1920) 340-349.

V. Theologia Fundamentalis.

a. TRACTATUS INTEGRI.

Brors Fr., Apologetisches Taschenlexikon. Kevelaer, Bercker. — Cf. F. Sawicki: Theol. Rev. 19 (1920) 274-275.

Cavigioli G., Avviamento allo studio delle scienze teologiche. Torino 1920, Soc. ed. intern. 142 p. 16°.

Clarke W. N., An Outline of Christian Theology. Edinburgh 1920, Clark. 497 p.

Demeuran I. L., L'Eglise. Constitution. Droit public. Paris, Beauchesne. — Cf. Y. de la Brière: Etudes 164 (1920) 241-242.

Dorsch A., Institutiones theologiae fundamentalis. Vol. I. De religione revelata cum prolegomenis in S. theologiam. Vol. II. De Ecclesia Christi. Oeniponte, Rauch. — Cf. A. Dorsch: Zts. f. kath. Theol. 44 (1920) 441-444.

Felder H., Apologetica sive theologia fundamentalis in usum scholarum. 2 vol. Pars I: Demonstratio Christiana. Pars II: Demonstratio Catholica. Paderbornae 1920, Schöningh. IX, 278. VIII, 359 p.

Garrigou-Lagrange Fr. R., Theologia fundamentalis secundum S. Thomae doctrinam. Pars Apologetica. De Revelatione per Ecclesiam Catholicam proposita. Vol. I². Paris 1921, Gabalda. XVI, 564 p.

Herbigny M. d', Theologia de Ecclesia. Vol. I². De Deo universos evocante ad sui regni vitam seu de institutione Ecclesiae primaeva. Paris 1920, Beauchesne. 280 p. — Cf. Y. de la Brière: Etudes 165 (1920) 375-376.

Le Roy A., Credo, A short exposition of Catholic Belief. Translated from the French by E. Leady. New York, Pustet. — Cf. W. Moran : Ir. Theol. Quat. 15 (1920) 282-283.

Moënner Ch., Le Témoignage de l'Evangile. Leçons apologétiques. Paris, de Gigord. — Cf. L. de Grandmaison: Etudes 164 (1920) 240-241 ; I. Bliguet: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 9 (1920) 479.

Muncunill I., Tractatus de Christi Ecclesia. Barcinonae, Typ. libr. Relig. — Cf. R. M. Martin: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 9 (1920) 666-667.

— Tractatus de locis theologicis. Barcinonae, Typ. libr. Relig. — Cf. A. Gardeil *ibid.* 9 (1920) 648.

Neyron G., Le gouvernement de l'Eglise. Paris, Beauchesne. — Cf. Razón y Fe 57 (1920) 377; Garcia Grain: Ciencia Tom. 22 (1920) 66-88.

Pesch Chr., Institutiones propaedeuticae ad S. Theologiam. Tom. I⁵. — Cf. A. d'Alès: Etudes 164 (1920) 369; Razón y Fe 58 (1920) 111-112; Garcia Grain: Ciencia Tom. 22 (1920) 66-68.

Sacchi G., Piccola Apologia Cristiana. Roma 1920, libr. Sal. ed. 128 p. 16°

Saiz Ruiz V., Synthesis Theologiae Fundamentalis. Cursus Scholastico-apologeticus. Barcinonae, Gili. — Cf. Garcia Grain: Ciencia Tom. 22 (1920) 64-66.

Turton W. H., The Truth of Christianity. 1 vol. [9] London, Wells Gardner, Darton and Co. — Cf. W. Moran: Ir. Theol. Quat. 15 (1920) 79; Garcia) Grain: Ciencia Tom. 22 (1920) 69-70.

Van Noort G., Tractatus de vera Religione. Ed. 3. recognovit P. Renga. Bussum, Brand. — Cf. Garcia Grain: Ciencia Tom. 22 (1920) 61-64.

Walshe I., The Principles of Christian Apologetics. A exposition of the intellectual bases of the Christian Religion, specially writen for senior students. London, Longmans. — Cf. Garcia Grain: Ciencia Tom. 22 (1920, 70-72.

Williams H., Inspirations. London, Sands and Co. — Cf. E. I. Kissane: Ir. Theol. Quat. 15 (1920) 81-82.

b. Quaestiones Particulares.

Agius T. I., St. Paul's Witness to Papal Infallibility: Month 136 (1920) 433-446.

Banchi G., Praedicate Evangelium: Il Verbo di Dio. — Il Salvatore promesso dai profeti: Riv. di Apol. Crist. 23 (1920) 287-291. 24 (1920) 374-380.

Broch P., Santo Tomás y la sistematización apologetica: Ciencia Tom. 21 (1920) 1-14. 193-203.

Busnelli G., Teosofia e teologia: Gregorianum 1 (1920) 155-159.

Dentler E., Die Auferstehung Jesu Christi nach den Berichten des N. Testamentes [4]: (Bibl. Zeitfr. 1, 6). Münster 1920, Aschendorff. 64 p.

Dublanchy E., Enseignement de la tradition chrétienne des quatre premiers siècles sur la primauté pontificale: Rev. Thom. Nouv. sér. 3 année (1920) 236-257.

Feine P., Zur Reform des Studiums der Theologie. Leipzig 1920, Hinrichs 48 p.

Fonck L., Tu es Petrus: Biblica 1 (1920) 95-96.

Fortescue A., The Early Papacy to the Synod of Chalcedon 451. London, Burns, Oates and Washbourne. — Cf. W. Moran: Ir. Theol. Quat. 15 (1920) 278; Month 136 (1920) 484-485.

Garrigou-Lagrange R., L'Apologétique et la Théologie fondamentale: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 9 (1920) 352-359.

Harnack Ad. von, Der Spruch über Petrus als den Felsen der Kirche Mt. 16, 17: Sitzungsber. d. k. preuss. Akad. d. Wiss. 1918, 637-654. — Refutarunt comment. Ad. von H.: Kessel, Der Spruch über Petrus als den Felsen der Kirche: Past. bon. 32 (1919-20) 193-207. 326-333. 399-413. 471-484; Kneller C. A., Ueber die ursprüngliche Form von Mt. 16, 18: Zts f. kath. Theol. 44 (1920) 147-169; Schepens: Rech. de Sc. Rel. 11 (1920) 269-302; Sickenberger I., Theol. Rev. 19 (1920) 1-7.

Kennedy H. A., Vital Forces of the Early Church. London 1920, Stud. Christ. Mov. 160 p.

Leturia P., El Primado Pontificio y el séptimo Concilio Cartaginés presidido por S. Cipriano: Razón y Fe 55 (1919) 332-340. 56 (1920) 62-73.

Marini Card. N., Il Primato di S. Pietro e de' suoi successori in S. Giovanni Crisostomo. Roma, Tip. Pont. Ist. Pio IX. — Cf. Z. Garcia Villada: Razón y Fe 56 (1920) 345-347.

Meffert Fr., Das Urchristentum. Apologetische Abhandlungen. 2 vol. München-Gladbach 1920, Volksvereins-Verlag VIII, 184. 120 p.

Metzner E., Die Verfassung der Kirche in den zwei ersten Jahrhunderten unter bes. Berücksichtigung der Schriften Harnacks. Danzig 1920, Westpreuss. Verlag. VII, 248 p.

Périer P. M., Trois objections contre le miracle: Rev. prat. d'Apol. 30 (1920) 265-275.

— Le miracle est-il une violation des lois de la nature? *ibid.*, 30 (1920) 18-29. 75-88.

Regneras López A., Derechos e intereses de la Iglesia. Discurso. Plasencia, Montero. — Cf. Razón y Fe 57 (1920) 248-249.

Robertson E. S., The Limits of Unbelief, or Faith without miracles. London 1920, Nisbet 141 p.

Ruiz A., Valores humanos. Apologia moral del Catolicismo. Barcelona, Libreria Religiosa. — Cf. Garcia Grain: Ciencia Tom. 22 (1920) 73-74.

Sanday W., The Position of Liberal Theology. London 1920, Faith Pr. 44 p.

Shaw I. M., The Resurrection of Christ. An Examination of the Apostolic Belief and its Significance for the Christian Faith. Edinburgh 1920, Clark. 223 p.

Schmidt Fr., Der Leib Christi. Eine Untersuchung zum urchristlichen Gemeindeglauben. Leipzig, Deichert. — Cf. B. Heigl: Theol. Rev. 19 (1920) 258-262.

Stange C., Zum Verständnis des Christentums. 6 Vorträge über Gegenwartsfragen. Gütersloh 1920, Bertelsmann 112 p.

Störring G., Die Frage der Wahrheit der christlichen Religion. Leipzig 1920, Engelmann. 70 p.

Szabò S., Die Auctorität des hl. Thomas von Aquin in der Theologie untersucht. Regensburg, Pustet. — Cf. A. Colunga: Ciencia Tom. 21 (1920) 393-394; A. Gardeil: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 9 (1920) 662-665.

Tonquédec I. de, Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle [2]. Paris, Beauchesne. — Cf. I. Blignet: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 9 (1920) 474-479.

VI. De Deo Uno et Trino.

a. TRACTATUS INTEGRI.

Garrigou-Lagrange R., Dieu. Son Existence et sa Nature [3]. Paris 1920, Beauchesne. 872 p. — Cf. R. M. Martin: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 9 (1920) 673-674.

Lippert P.. Credo. I. Bdch. Gott. 5. u. 6. Aufl. Freiburg 1920, Herder. V, 130 p.

Muncunill I., Tractatus de Deo uno et trino. Barcinonae, Typ. libr. Rel. — Cf. R. M. Martin: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 9 (1920) 667-669.

Van der Meersch I., Tractatus de Deo uno et trino. Brugis, Beyart. — Cf. I. de Groot: Gregorianum 1 (1920) 622-623; R. M. Martin: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 9 (1920) 671-672.

Zaccherini G.. Theologiae dogmaticae speculativae cursus ad mentem S. Thomae Aquinatis. Pars II. (Theol. spec.) vol. I. De Deo Uno. Romae 1920. Marietti. xxxv, 327 p.

Zimmermann O., Das Dasein Gottes. Erstes Bdch. Der immergleiche Gott. Freiburg 1920, Herder. -- Cf. F. Sawicki: Theol. Rev. 19 (1920) 228-229.

b. Quaestiones particulares.

1. *De Deo Uno.*

Ballerini G., L'esistenza di Dio di fronte alla scienza e pensiero moderno. 3. ed. int. rifatta. Firenze, libr. ed. fior. — Cf. S. M. Ramirez: Ciencia Tom. 21 (1920) 394-395.

Billot Card. *L.*, De Deo prima causa efficiente, exemplari et finali universi: Gregorianum 1 (1920) 3-10.

— La Providence de Dieu et le nombre infini d'hommes en dehors de la voie normale du salut: Etudes 161 (1919) 129-149. 162 (1920) 129-152. 163 (1920) 5-32. 164 (1920) 385-404.

Fritsch Th., Der falsche Gott. (Beweis-Material gegen Iahwe). Leipzig 1920, Hammer-Verlag. 215 p.

Hefelbower S. G., Deism historically defined: Americ. Journ. Theol. 2 (1920) 217-223.

Hessen I., Die unmittelbare Gotterkenntnis nach dem hl. Augustin. Paderborn 1920, Schöningh 60 p.

Murat L., L'idée de Dieu dans les sciences contemporaines. Les merveilles du monde animal. Paris 1920, Téqui. — Cf. L. Roure: Etudes 165 (1920) 117.

Périer P. M., Dieu premier moteur: Rev. prat. d'Apol. 30 (1920) 540-548.

Schulte Fr., Die Gottesbeweise in der neuren deutschen philosophischen Litteratur unter Ausschluss der katholischen Litteratur von 1865-1915. Teil I. u. II. (Stud. z. Phil. u. Rel. von Stölzle). Paderborn 1920, Schöningh. xvi, 350 p.

2. *De Deo Trino.*

Göttsberger I., Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im Alten Testamente. (Bibl. Zeitfr. 9. F.) Münster, Aschendorff. — Cf. I. Linder: Zts. f. kath. Theol. 44 (1920) 573-579.

Lebreton I., Le Dieu vivant. La révélation de la Sainte Trinité dans le Nouveau Testament, Paris, Gabalda. — Cf. Z. Garcia Villada: Razón y Fe 56 (1920) 347-348.

Slipyi I., Die Trinitätslehre des byzantinischen Patriarchen Photios: Zts. f. kath. Theol. 44 (1920) 538-562.

VII. De Deo Creante et Elevante.

a. Tractatus integri.

Beraza B., Tractatus de Deo creante (Cursus Theol. On.). Bilbao 1921, Eléxpuru Herm. xx, 774 p.

Ianssens L., Tractatus de homine seu de hominis natura, elevatione et lapsu. II. pars: De hominis elevatione et lapsu. Romae, typ. Vat. xx, 791 p. — Cf. G. Huarte: Gregorianum 1 (1920) 310-315.

b. Quaestiones particulares.

1. *Creatio.*

Billot Card. *L.*, Dogma creationis an ex initio Geneseos demonstretur: Gregorianum 1 (1920) 178-189.

Mangenot E., Hexaméron: Dict. de théol. Cath. Tom. 6. col. 2325-2354.

Pierse G., Evolution and Creation: A New Argument for the latter: Ir. Theol. Quat. 15 (1920) 227-238.

Spaldák A., Le problème de l'évolution. Essai d'un système explicatif des formes naturelles. Paris, Beauchesne. — Cf. Razón y Fe 57 (1920) 251-252.

2. *Angeli.*

Kurze G., Der Engels und Teufelsgedanke des Apostels Paulus. Freiburg, Herder. — Cf. I. Lebreton: Études 164 (1920) 479-480.

Lépicier A. M., Il mondo invisibile: esposizione della teologia cattolica intorno allo spiritismo moderno. Vicenza 1920, soc. tip. fra Catt. Vic. ixxx, 242 p.

3. *Homo.*

Iansen B., Quonam spectet definitio concilii Viennensis de anima: Gregorianum 1 (1920) 78-90.

Myers Fr. W. H., Human Personality and its survival of bodily death. London 1920, Longmans 320 p.

4. *Peccatum originale.*

Filocristiano, Quale fu il peccato di Adamo e di Eva? Studio esegetico sul II e III capitolo della Genesi. Carrara 1920, Papi 45 p.

Naulaerts, De peccato originali. Mechliniae, Dessain. — Cf. R. M. Martin: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 9 (1920) 677-678.

VIII. De Verbo Incarnato.

a. TRACTATUS INTEGRI.

Oldrà A., Gesù Cristo. Studio Apologetico-religioso. 2 vol. Parte I, Dall'Infanzia al Magistero. Parte II, Il taumaturgo e il redentore. Firenze, libr. ed. fior. — Cf. P. Villada: Razón y Fe 58 (1920) 95-98.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *De persona Christi.*

Bover I. M., Quod nascetur ex te sanctum vocabitur Filius Dei Lc. 1,35: Biblica 1 (1920) 92-94.

Brepohl Fr. W., Die Wahrheit über Jesus von Nazareth: Winnenden 1920, Zentralst. z. Verbreit. gut. deutscher Litt. 72 p.

Castrillo T., La Kenosis de Cristo en la Teologia de San Pablo. Estudio exegético-teologico: Reseña Ecl. 12 (1920) 17-23. 189-196. 280-286.

Findlay I. A., Jesus as they saw him. Part. 2. The Gospel according to Luce. London 1920, Epworth.

Glover T. R., The Jesus of History. London 1920, Stud. Christ. Mov. 262 p.

Lemoine, Je crois en Jésus-Christ. Paris, Téqui. — Cf. Garcia Grain: Ciencia Tom. 22 (1920) 83-84.

Mangenot E., Le Christ, Fils de Dieu. Le sacerdoce du Christ. Le sacrifice du Christ: Dict. de théol. Cath. Tom. 6. art. ép. aux Hébreux VII. Doctrine, col. 2103-2106.

Roslaniec F., Sensus genuinus et plenus locutionis: « Filius Hominis » a Christo Domino adhibitae. Diss. critico-exegetica. Romae 1920, Typ. Vat. VIII. 206 p.

Schumacher H., Christus in seiner Präexistenz und Kenose nach Phil. 2, 5-8: 2. Teil: Exegetisch-Kritische Untersuchung. Rom 1921, Päpstl. Bibel-Inst. XIV, 423 p.

Simsa I., Das Geheimnis der Person Jesu. 11-15 Taus: Hamburg 1920, Ag. d. Rauh. Haus. 90 p.

Weinel H., Die Geschichtlichkeit Jesu: (Quellenbüch. d. Volkshochsch.). Langensalza 1920, Beyer u. S. 32 p.

2. *De perfectionibus humanae naturae.*

Bover I. M., El Corazón de Jesus en las epistolas de San Pablo: Razón y Fe 58 (1920) 326-339. 435-451.

Foxwel W. I., The temptations of Jesus. London 1920, Soc. for Prom. Christ. Knowl. VIII, 194 p.

Graber O., Die Gottanschauung Christi im irdischen Leben und ihre Bestreitung. Graz 1920, Moser. VIII, 184 p.

Mattiussi G., Infinità della grazia in N. S. Gesù Cristo: Gregorianum 1 (1920) 372-393. 513-537.

Payne Th., A New Discovery of Jesus Christ, or the object of a clarified vision. London 1920, Morgan and S. 171 p.

Pierse G., Our Lord's experiential knowledge: Ir. Theol. Quat. 15 (1920) 113-123.

Vigué P., Quelques précisions concernant l'objet de la science acquise du Christ: Rech. de Sc. Rel. 11 (1920) 1-27.

3. *De opere Christi.*

Faber Fr. W., Das kostbare Blut oder der Preis unserer Erlösung. Deutsche Ausgabe von Nic. Heller [4]. Regensburg 1920, Manz. III, 384 p.

Rovira I., De opere Messianico. Or. hab. in Coll. Max. Sarr. Barcinonae 1920. Guinart et Pujolar-Bruch 152 p.

Steffen B., Das Dogma vom Kreuz. Beiträge zu einer staurocentrischen Theologie: Gütersloh 1920, Bertelsmann VIII, 251 p.

Tissier, Le fait divin du Christ expliqué aux gens du monde. Paris, Téqui. — Cf. Garcia Grain: Ciencia Tom. 22 (1920) 83.

4. *De Beatissima Virgine Maria.*

Godts F., La Corédemptrice. Essai de justification de ce beau titre donné à la mère de Dieu et des hommes. Bruxelles 1920, Dewit.

Gonthier Ch., Marie et le dogme. Paris 1920, Beauchesne. — Cf. Month. 136 (1920) 283.

Hogan S. M., Mother of Divine Grace. London 1920, Burns, Oates and Washbourne. IX, 176 p.

Vassall-Phillips O. R., The Mother of Christ: Or the Blessed Virgin Mary in Catholic Tradition, Theology and Devotion. London 1920, Burns. Oates and Washbourne. XXV, 524 p.

Woodward G. R., The Most Holy Mother of God in the songs of the Eastern Church. Translated from the Greek. London 1920, Faith Pr. 155 p.

IX. De Gratia.

a. TRACTATUS INTEGRI.

Beraza B., Tractatus de Gratia Christi (Cursus Theol. On.). Bilbao, Eléxpuru Herm. — Cf. P. I. Toner: Ir. Theol. Quat. 15 (1920) 284-285.

Joyce G. H., The Catholic Doctrine of Grace. London 1920, Burns, Oates and Washbourne. XIV, 267 p. — Cf. Month 136 (1920) 281-283.

Lippert P., Credo: V. Bdch. Die Gnaden Gottes 1. u. 2. Aufl. Freiburg 1921, Herder. 153 p.

Pesch Chr., De Gratia. De lege divina positiva. Tom. V [4]. Friburgi, Herder. — Cf. Razón y Fe 58 (1920) 111-112; R. M. Martin: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 9 (1920) 665-666; A. d'Alès: Etudes 164 (1920) 369.

Sadet C., La Grâce Santifiante. Paris 1920, Lethielleux. 128 p.

b. Quaestiones particulares.

Bover I. M., De mystica unione in Christo secundum B. Paulum: Biblica 1 (1920) 309-326.

Frey I. B., Le concept de vie dans l'Evangile de S. Jean: Biblica 1 (1920) 37-58. 211-239.

Krebs E., Grundfragen der kirchlichen Mystik, dogmatisch erörtert und für das Leben gewertet. Freiburg 1921, Herder. VIII, 266 p. 12°.

Minges P., Duns Scotus und die thomistisch-molinistische Kontroverse: Franz. Stud. 7 (1920) 14-29.

Stufler I. B., Num S. Thomas praedeterminationem physicam docuerit: Zts. f. kath. Theol. 44 (1920) 177-221. 321-365. 477-504.

X. De Virtutibus. De Actibus Humanis.

a. Tractatus integri.

Dignant O. E., De Virtute Religionis (Coll. Theol. Brug.) Brugis 1921. Beyart 232 p.

Vermeersch A., De castitate et de vitiis contrariis, tractatus doctrinalis et moralis. Brugis, Beyart. — Cf. P. Castillon: Etudes 162 (1920) 247-248; C. Gorla: Scuola Catt. ser. V. vol. XIX (1920) 204-205; P. Villada: Razón y Fe 57 (1920) 370-373.

b. Quaestiones particulares.

1. *De fide.*

Adam K., Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholicismus (Ak. Antrittsr.) Rottenburg 1920, Bader 27 p.

Bliguet M. I., L'unité de l'acte de foi: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 9 (1920) 525-555.

Marín-Solá Fr., Respuesta a algunas observaciones sobre el progreso dogmatico: Ciencia Tom. 22 (1920) 17-29. 121-129.

Martin R., La nécessité de croire au mystère de l'incarnation: Rev. Thom. Nouv. sér. 3 (1920) 273-280.

Michel A., Hérésie. Héretique: Dict. de Théol. Cath. Tom. 6. Col. 2208-2257.

Tuyaerts S. T. L., L'évolution du dogme, étude théologique. Louvain, Impr. « Nova et Vetera ». — Cf. A. Gardeil: Rev. des Sc. Phil. et Théol, 9 (1920) 653-658.

2. *De caritate.*

Hatheyer Fr., Die Lehre des hl. Thomas über die Gottesliebe: Zts. f. kath. Theol. 44 (1920) 78-105. 222-241. — Cf. R. M. Martin: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 9 (1920) 679.

O' Neill M. P., Divine Charity. Its nature and necessity. Dublin, Gill and S. — Cf. R. M. Martin: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 9 (1920) 679-680.

3. *De religione.*

Gardeil A., L'éducation personnelle et surnaturelle de soi-même par la vertu de religion: Rev. Tom. Nouv. sér. 2. année (1919) 104-124. 3. année (1920) 14-38.

Lottin, L'âme du culte. Louvain, Abbaye du Mont-César. — Cf. R. M. Martin: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 9 (1920) 681.

XI. De Sacramentis.

a. Tractatus integri.

Gihr N., Das hl. Messopfer dogmatisch, liturgisch, aszetisch erklärt. Klerikern und Laien gewidmet. 14-16 Taus (Aszetische Bibliothek). Freiburg 1920, Herder xv, 687 p.

Hall Fr., The Church and the Sacramental System. London 1920, Longmans. 343 p.

Pesch Chr., De Sacramentis in genere. De Baptismo. De Confirmatione. De Eucharistia. Tom. VI [4]. — Cf. A. d'Alès: Etudes 164 (1920) 369; Razón y Fe 58 (1920) 111-112; R. M. Martin: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 9 (1920) 665-666.

Prunel L., Cours supérieur de Religion. Tom. V: Les Sacrements. Paris, Beauchesne. — Cf. Y. de la Brière: Etudes 162 (1920) 112-113.

Simons G., Le sacrifice de la loi nouvelle. Bruxelles, Act. Cath. — Cf. R. M. Martin: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 9 (1920) 687.

Smedt A. de, Tractatus Dogmatico-Moralis de Sacramentis in genere, de Baptismo et Confirmatione ad normam novi iuris Canonici. Brugis, Beyart. — Cf. A. Pérez Goyena: Razón y Fe 56 (1920) 107-110.

Stange C., Die Lehre von den Sakramenten. Gütersloh 1920, Bertelsmann 64 p.

b. Quaestiones particulares.

1. *Baptismus.*

Boughton C. H., The Meaning of Holy Baptism. London 1920, Longmans 196 p.

2. *Confirmatio.*

Tillmann Fr., Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakramentes. Paderborn 1920, Schöningh 235 p.

Umberg I. B., Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung. Freiburg 1920 Herder. xii, 219 p.

3. *Eucharistia.*

Coolen G., La dispute du S. Sacrement dans l'Eglise anglicane: Rev. prat d'Apologétique 31 (1920) 193-211.

De la Taille M., De Missa sacerdotis ab Ecclesia praecisi aut exauctorati antiquarum sententiarum crisis: Gregorianum 1 (1920) 190-217. 337-371.

Kattum F. X., Die Eucharistielehre des hl. Bonaventura. Freising 1920. Datterer. 196 p.

Kramp I., Die Opferanschauungen der römischen Messliturgie. Liturgische und dogmengeschichtliche Untersuchung. Regensburg 1920, Pustet. 120 p.

Lamiroy H., De essentia SS. Missae Sacrificii. Lovanii, Smeester. — Cf. R. M. Martin: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 9 (1920) 685-686.

Lutz O., Ueber die Wirkungen und die Notwendigkeit der hl. Eucharistie: Zts. f. Kath. Theol. 44 (1920) 398-420. 505-587.

Nicolussi I., Das Leben Christi in der hl. Eucharistie. Bozen 1920, Verlag des Emmanuel. VIII, 199 p.

Springer E., Ueber den Begriff des geistigen Genusses der Eucharistie: Past. bon. 32 (1919-20) 311-326.

Ten Hompel M., Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi: mit besonderer Berücksichtigung neuerer Kontroversen: (Freib. theol. Stud. 24). Freiburg 1920, Herder. XII, 230 p.

Waterman L., The Primitive Tradition of the Eucharistic Body and Blood (The Paddock Lectures for 1918-19). London, Longmans. — Cf. Month 136 (1920) 88-89.

4. *Poenitentia.*

Poschmann B., Hat Augustinus die Privatbusse eingeführt? Ein Beitrag zur Geschichte der altkirchlichen Bussdisziplin. Braunsberg 1920, Erml. Verlagsdruckerei. 34 p.

Schauerte H., Die Busslehre des Joh. Eck: (Reformationsgesch. Stud: Texte 38 s.) Münster, Aschendorff. — Cf. B. Poschmann: Theol. Rev. 19 (1920) 225-227.

5. *Ordo.*

Alès A. de, Ordination: Dict. Apol. Tom. 3 col. 1143-1162.

Van Rossum Card. G., De essentia sacramenti ordinis. Freiburg, Herder. — Cf. R. M. Martin: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 9 (1920) 687-688.

6. *Matrimonium.*

Bilz I., Die Ehe im Lichte der katholischen Glaubenslehre: (Hirt u. Herde) 2. u. 3. Aufl. Freiburg 1920, Herder. IV, 52 p.

Peters I., Die Ehe nach der Lehre des hl. Augustinus: (Görres-Ges. Veröffentl. der Sect. für Rechts- u. Socialwiss). Paderborn, Schöningh. — Cf. K. Adam: Theol. Rev. 19 (1920) 137-139.

XII. De Novissimis.

QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *Novissima hominis.*

Agius T. I., The Resurrection-body in the Light of Present-day Physiological Science: Ir. Theol. Quat. 15 (1920) 24-42.

Lehaut A., L'éternité des peines de l'enfer dans S. Augustin. Paris 1920, Beauchesne 203 p.

Murphy H. D., The State of the Soul between Death and the Resurrection. London 1920, Skeffington. 157 p.

Schreiner E., Die erste Auferstehung. 5-9 Taus. Giessen 1920, Brunnenverlag. 80 p.

Wood C. T., Death and Beyond. A Study of Hebrew and Christian Conceptions of the Life to Come: London 1920, Longmans 127 p.

2. *Novissima mundi.*

Billot Card. L., La Parousie. Paris 1920, Beauchesne. 352 p. 12°. — Cf. S. Rosadini: Gregorianum 1 (1920) 617-620.

Pugi G., La fine del mondo sotto l'aspetto teologico e scientifico. Firenze 1920, Giannini. 94 p.

Roetzer I. B., Was ist vom Adventismus zu halten? München-Gladbach 1920, Volksvereins-Verlag. 24 p.

FR. S. MUELLER S. I.

CHRONICA

Ven. Robertus S. R. E. Cardinalis Bellarmino e Soc.-Iesu.

Die 22 decembris 1920 in aula concistoriali in aedibus vaticanis coram SS. Benedicto Papa XV lectum est decretum de virtutibus heroicis Venerabilis Servi Dei Roberti S. R. E. Cardinalis Bellarmino e S. I., qui eximia morum sanctitate praestantique doctrina singulare Universitatis Gregorianae, Societatis Iesu, universaeque christianae reipublicae extitit ornamentum.

Quae quidem res ordinarii processus pro beatificatione Servorum Dei non excederet fines, nisi speciales extitissent circumstantiae, quae Venerabilis Bellarmino causae maximum tribuere momentum.

Iamvero regulares processus pro introductione causae beatificationis Ven. Servi Dei statim ab eius obitu (17 sept. 1621) anno sexto ab Urbano Papa VIII die 12 decembris 1626 fuerunt incepti; a Clemente X, anno 1675, et ab Innocentio IX, anno 1677, continuati, et a Benedicto XIV, anno 1753, ad finem perducti.

Proclamationem decreti, quam Benedictus XIV debito iustitiae faciendam esse edixit, ad tempora opportuniora differendam voluit, rationibus causae omnino extrinsecis, obortis scilicet a temporum difficultatibus.

Regnanti Pontifici Benedicto XV tempora opportuniora nancisci a divina Providentia datum fuit, debitumque iustitiae sui Praedecessoris explere. Maximum huius facti gaudium sibi vindicat Universitas Gregoriana quae in Ven. Roberto Bellarmino domesticam velut personam veneratur, quippe quae eum in Collegio Romano discipulum habuit, magistrum et rectorem est admirata. Iure igitur et « Gregorianum » tam laeto domestico congaudet evento, quod anno decurrente pro opportunitate speciali recolet commemoratione, ita ut commentarii lectores tanti viri dignam concipere aestimationem et venerabilis Servi Dei venerationem valeant.

De Athenaeis Pontificiis in Urbe.

Universitas Gregoriana die 3 novembris 1920 studiorum instaurationem et praemiorum distributionem solemniter egit secundum antiquam consuetudinem in templo S. Ignatii. Ad gradus academicos pro-

moti anno scholastico 1919-1920 fuerunt 319; e quibus doctores in theologia 39, in iure canonico 8, in philosophia 25; regulariter inscripti pro anno scholastico 1920-1921 numerantur universi 858.

Cursibus Magisterii anno praeterito institutis additi sunt hoc anno cursus *Methodologiae* et *Historiae theologiae et philosophiae scholasticae*. Cum autem res theologica a principiis philosophiae scholasticae bene digestis et scite enucleatis maxime pendeat, mens est ut etiam in facultate philosophica cursus magisterii instituantur.

Hoc anno etiam cathedra *Sacrae Liturgiae* seu sacrorum rituum restituta est, quam fundaverat Benedictus XIV. Iam non multo ante, hanc ipsam disciplinam per quadriennium tradiderat P. Gregorius Vittori (1714-1795), sed ab a. 1748 idem Pontifex doctissimus inter caeteras eam locum voluit habere perpetuum ita ut quotannis alunnis impertiretur. Quod factum est non solum usque ad a. 1773, sed etiam eo tempore quo, Societate Iesu deleta, professores cleri romani aliique in Collegio Romano docuere. Restituta Societate, Collegioque Romano ipsi iterum concredito a. 1824, eadem disciplina, sicut caeterae, eodem primo anno explanari coepta est, usque ad a. 1870-71, quum a munere docendi exturbata, mox a suis aedibus abire coacta est Universitas Gregoriana Collegii Romani. — Primus, qui eam docuit, fuit P. Emmanuel Azevedo, vir non mediocris famae, quem Romam Benedictus XIV acciverat ut suorum operum typis edendorum curam susciperet. Iam ipso sequente anno 1749 P. Azevedo, opusculo edito, enarravit quae tam brevi spatio temporis gesta erant a sua schola, quam vel ex eo titulo gloriosam appellat « quod prima fuerit pro sublimi hac facultate publice constituta ut caeteris praeberet exemplum » et auditoribus tam conferta ut sub finem primi anni ad 153 numeraret alumnos. Hoc eodem anno centum de re liturgica theses sibi sumpsit defendendas Andreas Kemmpelen, alumnus Collegii Germanici, anno vero 1757 totidem de eadem materia disputavit Franciscus Gioia Romanus.

In schola *Theologiae asceticae* et mysticae, ut desiderio Summi Pontificis fieret satis, qui hanc disciplinam maxime necessariam esse dicebat sacerdotibus curam animarum habentibus, praeter lectionem auditoribus Universitatis propriam, habetur singulis hebdomadis horis vespertinis specialis lectio pro sacerdotibus cleri urbani.

Pontificium Institutum Biblicum ineunte anno 1921 tertio est ornatum libello periodico, cui nomen *Verbum Domini* indixit. Hisce Novis Commentariis res, quas per *Biblica* discutit et investigat, plurimorum captui et utilitati Institutum accommodare intendit, progressumque disciplinarum stricte biblicarum et aliarum auxiliarium ad plurium deferre notitiam.

Hac igitur ratione sperat insuper se non mediocriter collaturum ad sacrarum scripturarum amorem et studium; divinorum insuper oraculorum intelligentiam iucundiorem et profundiorem redditurum, sacrisque

demum oratoribus, quo « ministerium verbi » uberius et facilius obeant non parvum adiumentum praebiturum.

Prodit fasciculis menstruis.

Pontificium Institutum Orientale a Summo Pontifice Benedicto XV, litteris datis 15 octobris 1917, ut omnibus notum est, Romae est institutum, quod Latinis primum sacerdotibus, qui apud Orientales suum ministerium obire voluerint, Orientalibus deinde tum unitis tum orthodoxis commoditatem praebeat congruentem in disciplinis orientalibus institutionem comparandi et doctrinae catholicae veritatem altius inquirendi. In eo igitur doctrinae catholicae pariter et « orthodoxae » fit expositio, ut cuivis viro evidens fiat quibus e fontibus utraque manaverit, ex Apostolorum scilicet praedicatione, Ecclesiaeque traditione, an aliunde.

Ab eodem Summo Pontifice, litteris 27 ianuarii 1920, concessum est Instituto ius conferendi laureas doctorales, in disciplinis ecclesiasticis ad orientales christianas gentes attinentibus, alumnis ex utroque clero, sive latino sive orientali, qui per biennium Institutum frequentaverint et periculum, cum voce tum scriptis, coram academico doctorum coetu, rite subierint.

Hae in Instituto traduntur disciplinae:

1° Theologia « orthodoxa », quae varias orientalium christianorum de divinis rebus doctrinas attingat, cum praelectionibus de Patrologia orientali, de Theologia historica ac de Patristica.

2° Ius canonicum omnium Orientis christianarum gentium.

3° Multiplex Orientalium Liturgia.

4° Byzantii Orientisque reliqui Historia tum sacra, tum civilis; cui accedunt praelectiones de Geographia ethnographica, de Archaeologia sacra, de Constitutione earum gentium civili et politica.

5° Litterae sermonesque Orientalium.

Pontificium Seminarium Romanum, anno 1913 novis amplioribusque aedibus a Summo Pont. Pio X donatum, sedem propriam ad Lateranense Patriarchium transtulit, et gradus academicos in facultatibus Philosophiae, Theologiae et Iurisprudentiae conferre perrexit. Vertente vero anno superiore 1920, Summus Pont. Benedictus XV disposuit ut huius Seminarii *Iuridica Facultas* in aedibus S. Apollinaris sedem haberet. In eadem vero Iuris facultate Summi Pontificis iussu, schola quae extabat Philosophiae Iuris est abolita, et cathedrae sunt institutae scientiae Iuris Socialis et Iuris Gentium.

Quadragesimali et paschali tempore anni elapsi 1920 publicae habitae sunt in Athenaeo Lateranensi dissertationes ab eiusdem Athenaei professoribus coram discipulis, permultis externis auditoribus, virisque lectissimis, quos inter Praelati quoque plures adfuere atque Emi S. R. E. Cardinales.

In solemni praemiorum distributione, habita die XXII Ianuarii 1920 coram plurimis Revm̃is Praelatis et Institutorum Superioribus, praesidente Em̃o Cardinali Urbis Vicario, collati sunt gradus academici. Ad Baccalaureatum promoti fuerunt 44; ad Licentiam 27; ad Doctoratum 34.

Collegium Urbanum de Propaganda Fide anno academico 1919-1920 novam instituit in facultate theologica disciplinam, *Scientiam de missionibus,* ipsius collegii naturae et fini valde opportunam, quamque iam tradere suscepit R. D. Professor Ioannes B. Tragella missionarius apostolicus ex Mediolanensi Instituto missionum exterarum.

Ad lauream in sacra theologia assequendam statutum fuit ut candidatus quilibet scriptam dissertationem proferat, ut in Universitatibus bene multis solet fieri, quae pro merito et examinatorum iudicio poterit typis edenda consignari.

In facultate philosophica, theologia naturalis, quae alumnis secundi anni cum cosmologia et psychologia tradebatur, aptius tertio anno fuit assignata, quando scilicet discipuli principiis generalibus et particularibus quaestionibus metaphysicae magis edocti ad entis Supremi essentiam scrutandam eiusque perfectiones dignoscendas facilius progredi valent.

Collegium Pontificium Internationale Angelicum, Minervitani S. Thomae Aquinatis de Urbe legitimus ac locupletior successor, a Revm̃o P̃. Hyacintho M. Cormier abhinc decem annis, favente Summo Pont. Pio X, est fundatum, ut in eo tum Sodales diversarum Provinciarum Ordinis Praedicatorum, tum alumni externi ecclesiastici, sive saeculares sive religiosi, cursum completum trium facultatum, Philosophiae nempe, Theologiae et Iuris Canonici, frequentare possint cum iure ad gradus academicos. Merito anno praeterito decimum recoluit a sua institutione annum cum floruerit, et modo floreat, tum professorum praestantia tum discipulorum numero.

Hoc primo decennio, ab anno 1909-1910 ad annum 1919-1920, eius scholas celebrarunt 1608 alumni, scilicet: 419 in facultate philosophica, 1000 in facultate theologica, 189 in facultate Iuris Canonici. Ad gradus academicos fuerunt promoti 646 discipuli, scilicet: 121 in facultate philosophica, 353 in facultate theologica, 172 in facultate Iuris Canonici.

Anno vero praesente 1920-1921, praeter lectiones scholasticas in cursu ordinario trium facultatum, hoc in Collegio novus erectus est *Cursus Complementarius* seu *Superior,* qui alumnos praeparet ad officium sacras scientias competentius docendi et uberiorem formationem praebeat per peculiarem quaestionum scientificarum expositionem.

Cursus iste Superior seu Complementarius quinque constat sectionibus: 1ª Sectione historica; 2ª Sectione philosophica; 3ª Sectione Theo-

logiae speculativae et historicae; 4ª Sectione Sacrae Scripturae; 5ª Sectione Iuris Canonici.

Praelectiones plures vel pauciores in unaquaque sectione, secundum annorum diversitatem, instituuntur, habito respectu ad numerum et utilitatem alumnorum pro suis studiis in una alterave materia perficiendis. Auditores huius cursus, laurea Doctoris in Theologia aut in Philosophia iam ornati, possunt titulo « Doctoris Aggregati » in Theologia aut in Philosophia S. Thomae in hoc Collegio, auctoritate speciali a Sede Apostolica accepta, sub certis conditionibus cohonestari.

Novae disciplinae tradendae praesente quoque anno initium est factum, quae a *Sacra praedicatione* nuncupatur.

De Catholicis Universitatibus extra Urbem [1].

Universitas Catholica Mediolanensis. — Universitatis catholicae erectionem, quae semper maxime cordi omnibus Italis catholicis fuit, quamque Emus Cardinalis Andreas Ferrari, Archiepiscopus mediolanensis, litteris datis 12 octobris 1920 enuntiaverat, nuper apostolica firmavit auctoritate Summus Pontifex Benedictus XV.

Nomen ei inditum est a Sacratissimo Corde Iesu.

Fusius de ea in sequentibus fasciculis referemus, cum eius statuta, quae modo rediguntur, ad nos pervenerint.

Universitas Catholica Parisiensis. — Die 14 novembris anni 1920, in hac *Universitate* institutae sunt, aere collato a familiis quae unum e suis in bello amiserunt, duae novae cathedrae, *Iuris internationalis christiani* nempe et *Iuris naturalis*. Illa R. P. Y. de la Brière S. I., haec R. D. B. Roland Gosselin attributa est. Hoc anno prior examinabit regulas iuridicas pacis et belli in relatione cum ethica tum naturali, tum evangelica, alter de fundamentis iuris naturalis aget. Ambae cathedrae ad facultatem philosophicam annexae sunt, ad easque convenient auditores tertii anni.

Universitas Marianopolitana. — Marianopoli (Montréal) in regione Canadensi iam ab anno 1876 Universitas studiorum extabat, ab Universitate Laval Quebecensi omnino dependens, eiusque velut auxiliaria, quaeque Universitas Laval Marianopolitana vocabatur.

Die 29 aprilis 1919, per rescriptum S. Congregationis de Seminariis et Universitatibus studiorum, Universitas Laval Marianopolitana sui iuris est facta, ita ut in posterum Universitas Marianopolitana nuncupetur eritque Universitati Laval Quebecensi omnino aequalis. Attamen rescriptum S. Congregationis tunc solum plenum sortietur effectum

[1] De iis Universitatibus mentionem facimus, quarum notitiam accepimus: pro opportunitate de aliis quoque referemus.

cum quaecumque ab auctoritate civili requiruntur fuerint expleta, consensusque non defuerit omnium Facultatum in unum corpus coalescentium. In una itaque Quebecensi provincia duae florebunt catholicae Universitates.

De veterum Christianorum monumentis nuper detectis.

Non parvi momenti his postremis annis in lucem prodiere monumenta, e coemeteriis praesertim romanis, quae ad illustranda christianae religionis dogmata magno usui esse possunt.

1. In basilica S. Sebastiani, in via Appia, praeter multa alia, quae ad antiquitates romanas pertinent, centum et amplius tituli scariphati inventi sunt, in quibus saepissime acclamationes fiunt ad SS. Apostolos Petrum et Paulum, quorum corpora ibi aliquando iacuere; suntque sola monumenta epigraphica saeculi IV incipientis quae Romae ad ipsos apostolos referantur, quibus ea, quae de eorum ad tempus sepulcrum tradebantur ad tertium milliarium viae Appiae, luculenter confirmantur. Ibi etiam in cella quadam sepulcrali inventum est in pariete, graphio inscriptum, grandioribus literis nomen ΙΧΘΥΣ cum litera T media inter I et X, ita ut symbolice *Crux Christi* significetur. Inscriptio vero medio saeculo tertio non est recentior. Ibi non longe, sed sub dio, in lucem venit graecum epitaphium marmore insculptum, adhuc in situ, cuiusdam mulieris nomine ΑΝΚΩΤΙΑ, quae laudatur multis virtutibus femina christiana dignis, habetque incisa symbola antiquissima *piscis et anchorae*, quae ostendunt hanc mulierem *spem suam in Christo posuisse* et saeculo tertio circiter vixisse.

2. In via Salaria vetere, qua nunc currit via, cui nomen Ioannes Paisiello, dum cuiusdam domus fundamenta iacerentur, repertum est grande coemeterium, illud ipsum quod itinerarium Salisburgense *ad Pampulum martyrem* seu ad *Pamphilum* designat, cuius aliquam tantum partem Antonius Bosius exploraverat. A terrae superficie ad profunditatem viginti metrorum, ut dicunt, et amplius usque pertinet, habetque tria catabatica seu contignationes. Multa ibi ambulacra, quorum sepulcra integra adhuc sunt et intacta, maiori ex parte anepigrapha, sed cum signis, nempe vasis vitreis, nummis, tintinnabulis aliisque eiusdem generis rebus, in calce insertis: quae integritas, post communem coemeteriorum direptionem, valde singularis est et admiratione digna. Sed, quod maioris momenti est, cubiculum quoddam apparuit, magnis lapidibus stratum, cum arcosolio, et ante ipsum parvum altare appositum, marmoreis crustis vestitum, ut ex fragmentis coniici potest, in cuius fronte aperitur veluti quaedam fenestella confessionis: neque aliud huius generis monumentum in caeteris Urbis coemeteriis adhuc exstabat. In lateribus vero huius cubiculi, duo e regione cathedrae topho excisae conspiciuntur; parietes vero triplici tectorio coopertae,

multa habent graphio inscripta nomina presbyterorum, qui forte super illud altare sacra operati sunt; unde videtur martyr aliquis insignis in hoc cubiculo depositus fuisse, cuius nomen adhuc ignoramus. Praeter alias picturas ibi detectas, silentio praeteriri nequit imago B. Virginis, ab operariis barbare fere deleta, in parvula abside depicta. Ad latus eius sinistrum legitur ✝ SCA DEI GENETRIX et ad dextrum [ora ?] PRO NOBIS. Super faciem vero ipsius absidis: ✝ NATALE SCI PH[il]IPPI. Locus ipse huius picturae, qui ad nullum sepulcrum spectat, cuius simile exemplum est in coemeterio S. Valentini in via Flaminia, aperte testatur cultum sacrarum imaginum, praesertim B. Virginis in coemeteriis saeculo septimo esse antiquiorem. Inter vero epitaphia acclamatio quaedam legitur ad sepulcrum puellulae, nomine Aprionanetes, quae ob singularem quamdam dictionem valde commendatur, nempe:

CREDIDISTI IN DEO VIVES IN XP(*isto*)

Alia enim huius generis verba, etsi raro, legebantur tantum in adultorum hominum epitaphiis. Unde colligitur saeculo tertio pro infantibus etiam professionem fidei in baptismo fieri, a patrinis scilicet, ac proinde est huius rei primum monumentum epigraphicum.

3. In coemeterio autem SS. Marcellini et Petri, in via Labicana, insignis pictura, inter alias, his postremis annis reperta, in qua Christus Dominus, tunica pallioque obvolutus, manum imponit super caput mulieris inclinatae « quae statim erecta est et glorificabat Deum » ut narrat S. Lucas (XIII, 10-13), quam repraesentationem in antiqua arte christiana nondum vel penicillo vel scalpro expressam cognoscebamus.

Et haec praecipua quae modo reperta sunt in suburbanis coemeteriis.

4. Nunc vero in ipso ambitu urbis hypogeum in lucem venit prope viam, quae ab Alexandro Manzoni nomen habet, in quo, inter alia, duo cubicula sepulcralia sunt detecta, singularibus picturis, arte eximia, ornata et paene referta. Praeter plures figuras grandiores, ad altitudinem fere hominis adulti exactas, multa repraesentantur quae potius ad res christianas quam ad mythologiam referri videntur, et in una earum signum crucis clarissime conspicitur. Unum ex his cubiculis ad familiam Aureliorum pertinebat, ut videre est in inscriptione in pavimento musivo; totum vero hypogeum medio saeculo tertio antiquius retineri certo debet, est enim intra urbis moenia ab imperatore Aureliano exstructa. De hoc perquam insigni monumento multae quaestiones in posterum agitari poterunt, praesertim an ad catholicos vel ad haereticos spectet, quas hic vix indicare spatium et tempus permittunt.

ACCEPTA OPERA

NOTA. — ***Librorum acceptorum publicatione illorum doctrinam aut scientificum valorem exprimere vel innuere nequaquam volumus; quos vero lectoribus interesse fore existimamus opportunae recensioni subiiciemus.***

BRANDI G. — **Elementi di Filosofia.** — Vol. in-12°, 326 pag. — Napoli (presso l'autore, Strada Salute, 108), 1907. L. 5.

MARITAIN J. — **Eléments de philosophie: I. Introduction générale.** — Vol. in-8, XII-214 pag. — Paris, Téqui, 1920. Frs. 5 (augm. temp. 50 %).

MOOG W. — **Philosophie.** — Vol. in-8°, 106 pag. — Gotha, Perthes, 1921. Mk. 8.

VALLE P. — **Cristiani d'oggi.** — Vol. in-24°, 134 pag. — Torino Soc. Ed. intern., 1920. L. 1,10.

MACCONO F. — **Due Eroine: G. Secchi, M. Goretti.** — Vol. in-24°, 84 pag. — Torino, Soc. Ed. intern., 1920. L. 1,10.

VALLE P. — **Il Ven. Giovanni Bosco.** — Vol. in-24°, 132 pag. — Torino, Soc. Ed. intern., 1920. L. 0,80.

MARCH J. M. — **S. Ignacio de Loyola, autobiografia.** — Vol. in-16°, 98 pag. — Barcelona, Casulleras, 1920.

WOUTERS L. - **De forma promissionis et celebrationis matrimonii.** — Vol. in-8°, 74 pag. — Bussum in Holl., Paul Brand, 1919.

DIGNANT O. E. — **Tractatus de Virtute Religionis.** — Vol. in-8°, 232 pag. — Brugis, Beyaert, 1921. Frs. 12.

GRABMAN M. — **Die echten Schriften des heiligen Thomas von Aquin.** — Vol. in-8°, VIII-275 pag. — Münster, Aschendorff, 1920. Mk. 25.

STADLER H. — **Albertus Magnus: De Animalibus. B. II (Büch. 13-26).** — Vol. in-8°, XXI et ab 893 ad 1664 pag. — Münster, Aschendorff, 1921. Mk. 100.

CRISPOLTI F. — **Il rinnovamento dell'educazione.** — Vol. in-12°, 207 pag. — Milano, Soc. ed. « Vita e Pensiero », 1920. L. 7.

BATIFFOL P. — **Le catholicisme de S. Augustin.** — 2 vol. in-12°, VIII-556 pag. — Paris, Gabalda, 1920. Frs. 14.

FLICHE A. — **S. Grégoire VII.** — Vol. in-12°, 192 pag. — Paris, Gabalda, 1920. Frs. 3,50.

TIXERONT J. — **Mélanges de patrologie et d'histoire des dogmes.** — Vol. in-12°, 280 pag. — Paris, Gabalda, 1921. Frs. 7.

JACQUIER C. — **Etudes de critique et de philologie de Nouveau Testament.** — Vol. in-12°, VI-515 pag. — Paris, Gabalda, 1920. Frs. 10.

MERCIER Card. D. J. — **Ai giovani leviti. Conferenze spirituali.** Trad. ital. del Dott. Giuseppe Faraoni. — Vol. in-16°, 208 pag. — **Milano,** Soc. ed. « Vita e Pensiero », 1920.

GEMELLI A. — **Scienza ed apologia.** — Vol. in-12°, 360 pag. — **Milano,** Soc. ed. « Vita e Pensiero », 1920. L. 12,25.

DE KERVAL L. — **Santa Rosa da Viterbo.** — Vol. in-12°, 106 pag. — Milano, Soc. ed. « Vita e Pensiero », 1920. L. 2,75.

KEMPF K. — **Ein Jesuitennovize (Joseph Echert).** — Vol. in-12°, 132 pag. — Freib. i. B., Herder, 1920. L. 7,70, ligat. L. 11.

DOERING H., S. I. — **Vom Edelknaben zum Märtyrer. Der selige Johannes de Britto, 1647-1693.** — Vol. in-8°, x-212 pag. — Freib. i. B., Herder, 1920. L. 17,20, ligat. L. 20,50.

BERTRAND L. — **Sant'Agostino** (trad. Masini). — Vol. in-12°, 414 pag. — Milano, Soc. ed. « Vita e Pensiero », 1920. L. 13,50.

PUIG Y PUIG SEBASTIAN, Doctor en Filosofia y Letras. — **Pedro de Luna, último Papa de Aviñon (1387-1430).** — Vol. in-4°, 632 pag. — Barcelona, Editorial Poliglota, 1920.

VANDAGNOTTI Prof. ATTILIO. — **Tra i primi cristiani. 1. Comunismo? 2. I Conquistatori. 3. I Veri Martiri** (« Letture cattoliche », n. 815). — Opusc. in-24°, 118 pag. — Torino, Soc. ed. intern. L. 1.

STUFLER JOANNES, S. J., S. Theol. Prof. in Univ. Oenipont. — **Num S. Thomas praedeterminationem physicam docuerit** (ex « Zeitschrift f. kth. Theol. », t. XLIV, 1920). — Vol. in-8°, 116 pag. — Oeniponte, 1920.

BOGAERTS J., C. SS. R. — **Examen hermeneuticum et iuridicum de versiculo « Benedictus » in Missa cantata deque in hac re oppositione Caeremonialis EE. Librum I inter et Librum II.** Editio recognita et aucta. — 48 pag. in-8°. — Insulis, Typ. Soc. S. Augustini, 1920.

Probantibus Superioribus ecclesiasticis

Gaspar Calabresi, sponsor.

Romae, 1921 — Typis Cuggiani, Via della Pace, 35.

L'Enciclica "Spiritus Paraclitus„
per il centenario di S. Girolamo

Summarium. — Cum S. Hieronymus sacrarum Scripturarum scientia maxime floruerit (unde et Doctoris Maximi ei nomen) et nostris temporibus biblica, quae dicitur, quaestio summopere ferveat, iure summus Pontifex in Encyclicis Litteris ad centenariam S. Hieronymi commemorationem datis totus fere est in studio SS. Scripturarum ad normam tanti Doctoris commendando ac dirigendo (p. 162). Datae quidem fuerant de hoc studio ad universum orbem catholicum Litterae quarum initium *Providentissimus Deus* a Leone XIII, cuius vestigiis insistit augustus eiusdem successor Benedictus XV. At idem praedecessoris sui principia explicat, evolvit, a falsis interpretationibus vindicat, novis temporum conditionibus applicat, recentiores opiniones aut erroris aut periculi plenas refutat ac damnat, atque ita verum in studiis biblicis progressum fovet (p. 163).

Eiusmodi opiniones inter catholicos recens diffusae, quae, cum veritati SS. Scripturarum plus minus detrahant, a Summo Pontifice reprobantur, sunt in primis: 1) doctrina, quae ab apparentiis historicis sumpsit nomen (p. 165), cuius assertores immerito plane (ut optime ostendit summus Hierarca in Encyclicis) auctoritatem Maximi Doctoris et ipsius Leonis XIII in suas partes trahere nituntur (p. 167); 2) abusus in citationibus implicitis et generibus litterariis specie tenus tantummodo historicis in sacros libros intrudendis (p. 170); 3) eorum qui putant in SS. Evangeliis dicta et facta Christi non pura et immutata referri, sed mixta et aucta iis, quae vel ipsimet Evangelistae vel primae generationes christianae invenerint atque addiderint (p. 171).

Etiam ubi tangit de legibus hermeneuticis a S. Hieronymo et commendatis et in usum deductis, augustus Encyclicarum auctor plura edicit, quae ad progressum sanae interpretationis multum conferunt (p. 172). Atque haec pro nostro modulo dicta sint ad gravissimum documentum Apostolicae Sedis illustrandum. Aliis plura ac meliora promenda relinquuntur ex multiplici variarum rerum supellectili, qua sunt eaedem Apostolicae Litterae instructae.

La questione biblica, che si fece più che mai grave sullo scorcio del secolo passato, ha portato un rinnovamento di universale interesse per S. Girolamo, il più dotto cultore degli studi biblici che abbia prodotto l'antichità cristiana. Un indizio non dubbio di tale

interesse, ai nostri giorni ancora vivissimo, è il grande numero di scritti che si vennero recentemente pubblicando intorno al grande Stridonese. Una rassegna di libri o articoli venuti alla luce fra il 1910 e il 1919 (esclusi cioè i lavori di occasione per l'anno centenario 1920 e incluso il periodo poco fertile della guerra) pur restringendosi, oltre la vita, alle opere e alle dottrine di S. Girolamo riguardanti la Bibbia (rassegna pubblicata in « Biblica », 1, fasc. 3 e 4) ne contava oltre 60. Non a torto la Chiesa, chiamando S. Girolamo « Dottore Massimo nella interpretazione delle SS. Scritture », riconosceva quale sua caratteristica lo studio posto e l'eccellenza acquistata nella cognizione delle divine Lettere. Il concorso di queste due circostanze, cioè il particolare carattere di questo santo dottore e l'importanza tutta moderna delle questioni bibliche, ci fa intendere ed apprezzare la saggia opportunità, onde il Sommo Pontefice felicemente regnante nella Enciclica diretta a tutto l'orbe cattolico in occasione del 15° centenario dalla morte del Dottor Massimo, tutto il suo augusto pensiero incentrò nello studio delle divine Scritture, e di questo formò come l'oggetto del suo dottrinale insegnamento, così la fonte di pratici ammaestramenti. L'insigne documento della sapienza e dello zelo di Colui che oggi per divino consiglio regge le sorti della Chiesa, riusciva così, in forza medesima delle cose, come la continuazione e il compimento di quell'altra importantissima Enciclica *Providentissimus Deus* onde il sapientissimo Leone XIII stendeva, a così dire, la Magna Charta per gli studi biblici nei tempi moderni. Messe a confronto le due Lettere pontificie gareggiano fra loro di ampiezza [1] e di maestà; se ne paragoniamo gli insegnamenti, troveremo nella seconda la conferma, l'autentica interpretazione, la continuazione, l'ampliamento della precedente. Ventisette anni separano l'una dall'altra; e in questo lasso di tempo, notevole ancor più per l'interno svolgersi degli avvenimenti che per lunghezza, molto cammino si è fatto dalla esegesi cattolica, e non sempre per la retta via di un vero progresso. Correggere i traviamenti, dissipare gli equivoci, dare una spinta ancora innanzi per la via già magistral-

[1] Nella stampa, uniforme, della « Civiltà Cattolica » la prima (1893, 4, pp. 641-668), comprende pp. 28, la seconda (1920, 4, pp. 3-39) pp. 37.

mente tracciata, e così segnare ancora un passo di reale e genuino progresso: tale mi sembra l'atteggiamento e la posizione della nuova Enc. *Spiritus Paraclitus* [1] rispetto alla precedente *Providentissimus Deus* [2] intorno allo studio della divina Scrittura. E tale pure ritengo sia l'aspetto che più interessa i lettori del « Gregorianum » tra i molti, che potrebbe offrire alla nostra considerazione il documento Pontificio sul centenario geronimiano. Gradiranno perciò i cortesi lettori di veder qui rilevati e commentati i punti più nuovi nell'insegnamento dottrinale della recente Enciclica, quelli cioè dov'essa rispetto alla *Prov. D.* segna una spiegazione, una precisione, un'aggiunta di cognizione o di norme pratiche.

* * *

Non pare senza un avvertito disegno nella disposizione dell'Enc. *Sp. P.* che la prima espressa menzione e citazione della *Prov. D.* occorre là dove (n. 9), dopo avere trattato della dottrina di S. Girolamo intorno alla ispirazione e inerranza della S. Scrittura, e mostratala tutta conforme al comune insegnamento della Chiesa, vengono le parole stesse di Leone XIII (n. 31), come a conclusione e conferma di quanto precedentemente è detto, ma insieme quale preparazione o transizione alla trattazione, che segue immediata, di quanto i bisogni dei tempi richiedono si aggiunga ora di nuovo al già espressamente dichiarato nella *Prov. D.* Dopo di che viene subito una dichiarazione ben da notare, un principio generale che opportunamente si mette qui in vedetta, a mostrare lo spirito che anima tutta la nuova Enciclica, ed a provare, una volta di più, che la Chiesa non si oppone punto a un verace progresso della scienza sacra, anzi lo desidera e incoraggia. « Comprobamus eorum consilium (dice il Santo Padre), qui ut semetipsos aliosque ex difficultatibus sacri codicis expediant, ad eas diluendas, omni studiorum et artis criticae freti praesidiis, novas vias atque rationes inquirunt ». Non è dunque vietato all'interprete cat-

[1] Citata d'ora innanzi con l'abbreviazione *Sp. P.* e coi numeri marginali dell'edizione ad uso delle scuole (Roma, Tipografia Istituto Pio IX, 1920).

[2] Citata avanti con *Prov. D.* e coi numeri dell'edizione del P. Cornely (*Compendium Introductionis in utr. Test. libros,* editio tertia et seqq.).

tolico tentare non solo nuovi modi per sciogliere le vecchie difficoltà, ma neanche aprire novelle vie alla esegesi.

Due sorta qui paiono accennarsi di nuove soluzioni che si potranno proporre. L'una è di ristretta portata e riguarda singoli passi, per es. che il famoso Dario Medo in Daniele proviene solo da corruzione testuale (« Rev. bibl. », 1904, p. 501 seq.; « Irish theol. Quart. », 1919, 43-57), mentre il testo genuino parlerebbe soltanto di Dario di Istaspe. L'altra importerebbe qualche principio generale, applicabile a molti casi o a tutta una serie; per es. le leggi della poesia ebraica, di cui si fa sì largo uso da molti esegeti moderni, cattolici e protestanti, in diverse forme. A trovar tali nuove soluzioni possiamo valerci, nota l'Enciclica, di tutti i mezzi fornitici dagli studi moderni e dai progressi dell'arte critica « omnibus studiorum et artis criticae freti praesidiis ».

Vasto campo è dunque aperto ed ampia libertà è data all'esegeta cattolico per un fruttuoso lavoro. Il S. Padre ci invita anzi ad entrarvi con animo e alacrità. Unica limitazione (e questo non deve suonar male od eccitar meraviglia, poichè ogni saggia direzione è sempre una limitazione della libertà di movimento) pone l'Enciclica, che si rispettino i cardini fondamentali tracciati dalle prescrizioni di Leone XIII e dall'insegnamento dei Padri. Tali punti fondamentali si possono del resto compendiare in una formola breve e recisa: La Scrittura non asserisce mai il falso; l'autore ispirato non sbaglia mai. Qui sta il punto capitale, il centro della gran lotta che si combatte ora pro e contro la Bibbia. Ma appunto da questo principio, assicurato una volta per sempre dalla Enc. *Prov. D.*, e da ogni sincero cattolico accettato, furono dedotte alcune teorie caratteristiche nel campo cattolico di questi ultimi tempi, cioè dall'Enc. del 18 novembre 1893, in poi.

Molti esegeti cattolici, che prima dell'Enc. *Prov. D.*, e anche dopo già si erano persuasi che molti detti della Scrittura non rispondono alla vera realtà dei fatti, crederono poter conciliare questa loro maniera di pensare con quel principio altamente proclamato ed inculcato da Leone XIII. La Scrittura (dicono essi) in molti racconti non narra la verità, eppure non contiene errore; più esattamente parlando, con una distinzione famigliare alle scuole, ci sono nella Bibbia errori *materiali*, ma *non* c'è *errore formale*. Ca-

ratteristico ho detto dei nostri tempi un tal pensamento, perchè non si era mai prima espressamente professato ed eretto a sistema; non già che anche prima non se ne fossero gettati i germi. Caratteristico lo dissi dell'esegesi cattolica (non di tutta, ma di una parte, notevole più per attività che per numero), perchè la protestante (e in ciò sta la condanna a morte del Protestantesimo stesso) già non ha più scrupolo ad ammetter errori formali, e non soltanto storici, nella Bibbia.

Or contro le varie applicazioni di quella generale sentenza modernamente escogitate, si volge prossimamente il S. Padre nell'Enciclica; e vi volge il pensiero, non senza esprimere un profondo rammarico, che cattolici, e persino Sacerdoti e Professori delle sacre scienze, abbiano in questo punto o apertamente abbandonato od occultamente impugnato il magistero della Chiesa.

La prima di tali applicazioni tocca i fatti che riguardano le scienze fisiche. Sono ben note le difficoltà di ogni genere, tratte dalle scienze naturali, contro la veracità della Scrittura. Ma sarebbe falso e sommamente dannoso, insegna l'Enciclica, volerle sciogliere col distinguere nei sacri libri l'elemento religioso dall'elemento profano e concedere che in questo secondo (non mai nel primo) il sacro autore possa errare. È ben vero che dei fenomeni fisici anche gli autori ispirati parlano secondo le apparenze, non secondo la intima realtà delle cose; ma (e in questa formulazione mi pare che la nuova Enciclica per chiarezza e precisione si avvantaggi notevolmente sulla *Prov. D.*) lo storico ha da riferire i fatti come cadono sotto l'esperienza dei sensi, e i sensi hanno per proprio oggetto precisamente i fenomeni, nel percepire i quali non si sbagliano.

L'affermazione dell'apparenza nelle cose attinenti a scienze naturali salva la verità del racconto; omai tutti ne convengono. Non potrebbe dirsi altrettanto dei fatti umani, degli avvenimenti storici? Apparenza nella storia sarebbe, per analogia con le apparenze fisiche, ciò che sembra al volgo, ciò che di un dato avvenimento si crede e si dice dal pubblico. Non potrebbe dunque anche qui bastare alla verità della storia riferire la voce pubblica, l'opinione comune? Poco importa poi che l'opinione comune risponda o no precisamente alla realtà dei fatti accaduti, come non

importa nelle scienze fisiche, se la realtà oggettiva degli effetti sia diversa dall'apparenza. Ci fu più d'uno che credette poter rispondere di sì a tale domanda, sempre a proposito della Bibbia; pensò in tal modo salvar, come suol dirsi, capra e cavoli, ammettere nei sacri libri falsità storiche, eppure scusare da ogni errore gli autori ispirati. Questo curioso sistema, che non fu applicato mai, per quanto io sappia, agli storici profani, e corrompe fino al midollo il concetto medesimo di storia, pretende appoggiarsi, oltrechè alla già accennata analogia delle apparenze fisiche, all'autorità della stessa Enc. *Prov. D.* e di S. Girolamo. Nella Enciclica Leone XIII scrive: « Haec ipsa (cioè, dicesi, i principii di soluzione alle difficoltà in materia di fisica) haec ipsa deinde ad cognatas disciplinas, ad historiam praesertim, iuvabit transferri ». E S. Girolamo in uno dei suoi primi libri (*Contra Helv.*, 4) loda gli « Evangelistae opinionem vulgi exprimentes, quae vera historiae lex est », e verso il fine dell'ultima sua opera (*In Ieremiam*, 28, 10) afferma rotondamente: « multa in Scripturis sanctis dicuntur iuxta opinionem illius temporis et non iuxta quod rei veritas continebat ». Nulla potrebbe desiderarsi, a quanto sembra, di più chiaro e decisivo in favore delle *apparenze storiche*, come soglionsi chiamare.

Eppure tale dottrina è francamente condannata nella recente Enciclica e il triplice argomento a cui si raccomanda (un *funiculus triplex*, del resto piuttosto fragile) vi è ribattuto con breve ma nervosa e sensata confutazione. Anzitutto, osserva giustamente il S. Padre, non c'è parità fra la storia e le scienze fisiche in fatto di apparenze. Nelle scienze fisiche si studiano precisamente i fenomeni, e oggetto della osservazione è ciò che appare ai sensi; onde affermare questo fenomeno apparente è conformare pienamente l'espressione col suo proprio oggetto. Ma la storia ha per oggetto i fatti reali, non le dicerie del volgo; dalla storia si vuol sapere come il fatto andò davvero, comunque abbiano malamente creduto gli altri, siano pur molti e contemporanei; e perciò la prima legge della storia è cercare di riferire gli avvenimenti come accaddero in realtà. Chi racconta un fatto secondo l'opinione altrui, non secondo la realtà, se non sa che il fatto andò diversamente, è un ingannato; se lo sa e nondimeno riporta la comune credenza

senza correggerla, è un ingannatore; nè l'uno nè l'altro può mai dirsi d'alcuno scrittore ispirato da Dio. L'argomento è stringente, perentorio.

Quanto alla citata frase di Leone XIII, che da taluno fu chiamata, quasi in aria di trionfo, la parola liberatrice (cfr. « Etudes », 1894, vol. 2, p. 639), l'Enc. *Sp. P.* ne dà in breve l'autentica interpretazione e con poche parole mostra quanto a torto sia stata tirata ad un senso e falso in sè ed ingiurioso all'illuminato Pontefice che la dettò. La comunanza di metodi fra la storia e le discipline fisiche, asserita e raccomandata da Papa Leone, (osserva la nuova Enciclica) non si estende a tutto (« id quidem non universe statuit »), ma solo alle avvertenze da avere o ai principii da seguire nel ribattere le difficoltà portate dagli avversari contro la verità storica dei libri sacri (« sed auctor tantummodo est ut haud dissimili ratione utamur ad refellendas adversariorum fallacias et ad historicam Sacrae Scripturae fidem ab eorum impugnationibus tuendam »). Una lettura attenta del contesto immediato dell'Enc. *Prov. D.* farà intendere quanto giusta ed esatta sia questa spiegazione e insieme quale ne sia il senso preciso.

Infatti coloro che le parole « haec ipsa deinde... ad historiam iuvabit transferri » vollero riferire all'espressione delle apparenze, non badarono o non vollero badare al contesto del discorso, così ben ordinato ed anche visibilmente concatenato nell'Enciclica di Leone XIII. L'aggettivo « haec ipsa » è ovvio che si riferisce a ciò che immediatamente precede. Ora nei due periodi precedenti il S. Padre dà tre avvertimenti all'interprete delle divine Scritture: 1° Ciò che i fisici hanno veramente dimostrato con argomenti certi, deve provarsi non esser contrario alla Scrittura rettamente intesa. 2° Non prendasi però per già certamente dimostrato tutto ciò che i fisici danno per tale; perchè più volte è accaduto, che una sentenza data prima per certa fu poi dagli stessi fisici o messa in dubbio o abbandonata. 3° I fisici talora oltrepassano i limiti della propria loro scienza e invadono quelli della filosofia; in tal caso spetta ai filosofi il confutarli e ad essi perciò li rimanderà l'interprete. Avvertenze, come ognuno intende, saggissime, e che hanno la loro applicazione anche, e più sovente ancora, nelle materie storiche; e quindi giunge con tutta sponta-

neità e opportunità la transizione: « Queste medesime avvertenze dovranno aversi presenti anche in altre discipline affini (positive), specialmente nella storia ». Transizione chiamo questa frase, e non altrimenti; poichè difatti l'Enciclica continua a parlare della storia, per mostrare come in essa per simili cagioni debbono valere proporzionalmente le medesime avvertenze. E questo appunto è la maggior prova, o conferma, che realmente Leone XIII in quella frase voleva inculcare, come spiega il suo successore Benedetto XV, di procedere, nel confutare le obbiezioni storiche, in simil guisa che nelle difficoltà delle scienze naturali. « È deplorevole (continua l'Enc. *Prov. D.*) che molti studino con tanta diligenza e fatica i monumenti dell'antichità, i costumi e le istituzioni dei popoli e simili fatti, ma allo scopo di cogliere in fallo la S. Scrittura. Taluni poi sono così ingiusti nel giudicare, e avversi alla Bibbia, che ai libri o documenti profani credono tutto e neanche vogliono si sospettino di errore; ai libri sacri invece, non che dare ugual fede, appena sembra loro di scorgervi alcuna apparenza di errore, senza neppure discutere la cosa, negano ogni valore ». È la stessa avversione alla S. Scrittura, la stessa leggerezza nel giudicarla, il medesimo dare ai pronunziati della scienza maggior valore del giusto, che poco innanzi si notava nei fisici. È dunque chiaro che nello scrivere: « haec ipsa... ad historiam transferri iuvabit ». Leone XIII aveva in mente le cautele suggerite all'esegeta nel trattare cogli avversari della Bibbia. La stretta connessione del pensiero, rafforzata dall'uso classico delle congiunzioni (*Dolendum enim*, ecc.), lo dimostra con tutta evidenza. Le apparenze fisiche erano già passate di mente all'augusto autore dell'Enc. *Prov. D.*, quando scriveva « haec ipsa, ecc. », poichè tra questa frase e l'ultima menzione delle apparenze (n. 28, fine), sta di mezzo un discreto svolgimento intorno alla autorità dei Santi Padri e al valore del loro unanime consenso (n. 29). Benedetto XV dà dunque delle parole del suo glorioso predecessore tal interpretazione, che oltre portare in se medesima, nel suo carattere ufficiale, il suo valor probativo, è dimostrata inoltre esatta dall'esame oggettivo del testo.

Quanto al pensiero di S. Girolamo, il S. Padre fa due osservazioni giustissime, una di fatto, l'altra di diritto. Di fatto quando il Dottor Massimo parla del seguire la comune opinione come della

vera legge della Storia, si riferisce non ad avvenimenti, ma a nomi; insegna perciò non già che nel raccontare le cose accadute i sacri autori, ignari della verità, si mettono al rimorchio dell'opinione volgare, ma che nel dare i nomi alle cose o alle persone si attengono all'uso comune. Di diritto poi, nel chiamare cose e persone piuttosto con un nome che con un altro, l'uso

quem penes arbitrium est et ius et norma loquendi

come cantò il poeta, fa legge. Questa seconda osservazione è d'immediata evidenza. O non diciamo noi tuttodì *ortodossi* i greci scismatici e *profeta* Maometto senza menomamente offendere nè la verità nè la nostra fede? Ora appunto del chiamare profeta chi profeta si spacciava, ma non era, tratta S. Girolamo quando sentenzia (nel secondo luogo sopra citato), che la S. Scrittura molte volte parla secondo l'opinione di quel tempo. Ecco il contesto: « Septuaginta prophetam non dixere Ananiam [1], ne scilicet prophetam viderentur dicere, qui propheta non erat, quasi non multa dicantur in Scripturis sanctis iuxta opinionem illius temporis quo gesta referuntur, et non iuxta quod rei veritas continebat ». E poi continua a conferma: « Denique et Ioseph in Evangelio pater Domini vocatur, et ipsa Maria, quae sciebat se de Spiritu Sancto concepisse... loquitur ad Filium: Ecce ego et pater tuus dolentes quaerebamus te ». E precisamente di tal nome dato a S. Giuseppe discorre il primo dei passi citati (*Adv. Helvidium,* 4): « Denique excepto Ioseph... paucisque admodum... omnes Iesum filium aestimabant Ioseph, in tantum ut etiam Evangelistae opinionem vulgi exprimentes, quae vera historiae lex est, patrem eum dixerint Salvatoris ». Unica obbiezione che si potrebbe fare a questa osservazione (che S. Girolamo parla non di fatti ma di nomi) è il commento a Matt., 14, 9, « et contristatus est rex », dove il santo dottore crede che Erode realmente non sentisse dispiacere, ma solo fingesse per riguardo ai convitati: « tristitiam praeferebat in facie, cum laetitiam haberet in corde ». Qui trattasi certo non più di una semplice appellazione convenzionale, ma di fatti, ossia di intimi

[1] Cioè i LXX hanno omesso, dopo Anania, l'appellativo di profeta. È noto che l'omissione di simili piccoli elementi (nomi, pronomi, ecc.) è normale e sistematica nella versione greca di Geremia.

sentimenti e di esterna manifestazione. Ora quella espressione « contristatus est », così senza distinzione o limitazione, il nostro interprete la scusa con l'uso della Scrittura che stiam dicendo: « Consuetudinis Scripturarum est, ut opinionem multorum sic narret historicus quomodo eo tempore ab omnibus credebatur ». Ma quanto al soggettivo pensiero di S. Girolamo (e di questo si tratta qui ora), egli certo assimilava il presente caso ai precedenti (di nomi), poichè immediatamente continua: « Sicut Ioseph ab ipsa quoque Maria appellatur pater Iesu, ita et nunc Herodes dicitur contristatus, quia hoc discumbentes putabant ». Il minimo che si possa dire si è, che qui l'Evangelista, a giudizio del santo Dottore, sapeva benissimo che il re, o tetrarca, Erode di fatto internamente era tutt'altro che malcontento, come sapeva che Giuseppe non era vero padre di Gesù; e quindi il caso è radicalmente diverso da quello supposto dagli esegeti moderni, qui confutati dal Sommo Pontefice, i quali suppongono, e devono nel loro sistema supporre, che i sacri autori siano « veritatis ignari ». Difatti perchè si possa conciliare falsità materiale con esenzione da errore formale, bisogna che lo scrittore prenda in buona fede, e in tutta buona fede trasmetta, ciò che ha trovato nella sua fonte. Ha dunque pienamente ragione il S. Padre, quando nega che la moderna larga esegesi delle apparenze storiche possa invocare a sua difesa l'autorità del « Dottor Massimo nell'interpretazione della Scrittura »[1].

* * *

Dopo i propugnatori delle apparenze storiche nella Bibbia, l'Enciclica si volge a due altre categorie di « obtrectatores » della Scrittura, di coloro cioè che tra i cattolici professano dottrine o seguono metodi pregiudicevoli alla inconcussa verità dei sacri libri. Ma prima di specificarne le male tendenze, li tratteggia in genere con una frase a cui si vuol far bene attenzione per misurare esattamente la dottrina dell'Enciclica ed apprezzarne la saggezza e la soavità. « Rectis quidem, si intra certos quosdam fines con-

[1] Per il merito oggettivo della questione vedasi quanto fu scritto in « Zeitschrift für kath. Theologie », 35 (1911), p. 657; « Scuola cattolica », gennaio (1919), p. 23, n. 21; « Civiltà cattolica », 15 febbraio 1919, p. 284, nota.

tineantur, principiis abutuntur », dice il Sommo Pontefice; non sono dottrine radicalmente sbagliate, ma abusi di principii in sè giusti, cioè nei limiti consentiti dalle norme fondamentali della dottrina cattolica intorno alla veracità della Scrittura.

Tali sono, secondo la mente dell'Enciclica, come appare dal seguito immediato, i principii delle citazioni implicite e dei generi letterari. Essi non sono assolutamente condannati, ma solo quando siano applicati senza le debite cautele e senza le necessarie restrizioni. Infatti l'oggetto proprio del biasimo che qui toccano quegli « obtrectatores » è la troppa facilità di ammettere nei sacri libri citazioni implicite o generi d'una storicità solo apparente: « nimis facile ad citationes quas vocant implicitas vel ad narrationes specie tenus historicas confugiunt » (n. 12). L'Enciclica dunque lascia aperta la via ad una benigna e prudente esegesi. Quali siano le cautele e le restrizioni da adoperare non era naturalmente il luogo da specificare nell'Enciclica, dove l'augusto autore si limita, secondo il suo proposito, a segnalare l'atteggiamento contrario di S. Girolamo. Ma si trovano indicate nei due primi decreti della Pontificia Commissione Biblica (13 febbraio e 23 giugno 1905), la cui dottrina implicitamente qui il S. Padre ribadisce e conferma.

Nuovo nei documenti pontifici (atti della Santa Sede e della Commissione biblica) viene in fine un punto che tocca la veracità degli Evangeli, sul quale la Enc. *Sp. S.* dice ora per la prima volta ciò che può tenersi, ciò che non può insegnarsi da cattolici. Si volge qui il S. Padre contro coloro, i quali credono potersi o doversi asserire che i detti e i fatti di N. S. Gesù Cristo non giunsero a noi, attraverso la parola dei Vangelisti, specie di S. Giovanni, puri e immutati, ma insieme con le interpretazioni, riflessioni e aggiunte sia degli stessi Evangelisti, sia delle prime generazioni cristiane; le due fonti, parola di Gesù ed elaborazione dei discepoli, avrebbero talmente mescolate, nella tradizione evangelica, le loro acque, che ora punto o poco si possono discernere.

È chiaro che le dottrine così trasformate non si possono più attribuire al Salvatore medesimo senza venir meno alla pura verità, senza o esser tratto o trarre altrui in un errore di prospettiva. Non così (conchiude l'Enciclica su questo punto) intesero la credenza dovuta ai Vangeli i Padri della Chiesa, segnatamente

S. Agostino e colui che in quest'anno festeggiamo, S. Girolamo; il quale un simil modo di rappresentare i fatti di Cristo scorge piuttosto nei vangeli apocrifi, applicando ai loro autori quel detto profetico: « Vae qui prophetant de corde suo » e loro opponendo la pura verità dei quattro Vangeli canonici (*In Matt. Praef.*).

* * *

Con i principii fondamentali della ispirazione ed inerranza della S. Scrittura è strettamente connessa l'ermeneutica, che detta le norme da seguire nella interpretazione di essa. Ed anche su questo punto meritano di essere rilevate le opportune lezioni che il S. Padre trae nell'Enciclica dall'esempio di S. Girolamo. Difatti anche in tal materia mi pare osservare nella recente Enciclica uno spirito di sodo progresso, una chiara visione e un prudente adattamento ai bisogni moderni. Nel trattare delle leggi da osservare nell'uso della Bibbia (n. 23) il S. Padre fa il primo posto, come già il Dottor Massimo, al senso letterale; e gli dà tanta importanza, che non isdegna di fermarsi brevemente a confutare coloro (e sono forse i più) che vogliono il S. Dottore in alcuni luoghi della Scrittura abbia negato il senso storico. La prova del contrario sta nella categorica dichiarazione del medesimo Santo, alla quale si vuol dare certo una portata generale, ch'egli non nega la storia (come suole esprimersi), ma preferisce l'intelligenza superiore. Questo più giusto apprezzamento del pensiero e del linguaggio di S. Girolamo, di cui qui il S. Padre a ragione si fa propugnatore, si farà senza dubbio strada anche fra i dotti e trionferà della contraria opinione, oggi così diffusa.

Anche nella distinzione e nella ricerca di vari sensi nella scrittura l'Enc. *Sp. P.* ci invita a guardare all'esempio di S. Girolamo. Non che tutto approvi in lui senza discernimento: ha un discreto biasimo per la sua prima maniera, troppo data (dietro le orme di predecessori greci e latini) alle interpretazioni allegoriche. Ma Girolamo andò sempre emendandosi da quel difetto, di educazione più che altro, progredendo a una sempre maggiore penetrazione e valutazione del senso storico o letterale, come giustamente nota il S. Padre. E precisamente un progresso analogo mi pare di scorgere fra l'Enc. *Prov. D.* e la presente. Certo in questa il Sommo

Pontefice con le parole medesime del suo predecessore raccomanda di non trascurare « quae a Patribus ad allegoricam similemve sententiam translata sunt, maxime cum ex litterali descendant et multorum auctoritate fulciantur » (*Prov. D.*, n. 20). Troppo giustamente del resto; poichè non solo in tal via ci precedettero col loro esempio gli Apostoli, ma la natura stessa e lo scopo dei sacri libri porta che per mezzo di considerazioni superiori, eccedenti lo stretto ambito della intelligenza storica, possano adattarsi ai bisogni religiosi di ogni tempo. Ma con quanta discrezione insinua il S. P. Benedetto XV che ciò si faccia! Vuole che gli interpreti delle sacre lettere e i predicatori della divina parola « modeste temperateque e litterali sententia ad altiora exsurgant atque se erigant », che non tutto credano possa trarsi a significazione tipica, che badino a non togliersi intanto di sotto i piedi il solido terreno del senso letterale; e si unisce perciò con S. Girolamo in biasimare non poche interpretazioni degli antichi scrittori, perchè appunto mancavano di tali cautele (n. 24).

Così la nuova Enc. *Sp. P.* non è solo una rievocazione della *Prov. D.*, non è solo un novello stimolo ai cattolici per la intensità e serietà degli studi biblici, ma è pure un fattore di reale progresso nella via della vera scienza, nella sincera interpretazione dei libri divini.

Col fin qui detto siamo ben lungi dall'avere esaurito la sommaria esposizione del ricco e vario contenuto dell'Enc. *Sp. P.* Rimarrebbe a dire degli studi, della predicazione, dei frutti di santificazione individuale da trarre dalla lettura e meditazione dei sacri libri; cose tutte, su cui il S. Padre cava dall'esempio e dagli scritti del Dottor Massimo copiosi ed utilissimi ammaestramenti. Ma « ne sutor ultra crepidam »; a me basti, come sogliamo dire noi ancor più modestamente, avere spazzato dinanzi al mio uscio. Altri non mancherà (almeno auguriamo di cuore) di commentare con ben maggiore ampiezza e dottrina ogni parte della lunga Enciclica, così autorevole per la sua origine, così ricca e pregevole per il suo contenuto.

A. Vaccari S. I.

Des Wilhelm von Auvergne "Magisterium divinale"

(*Fortsetzung u. Schluss, s. Bd. II, 1921, Heft 1*)

III (Anhang).

Die Chronologie der übrigen Schriften Wilhelms.

Zu dieser Frage liegt bislang so gut wie nichts vor. Es handelt sich um 20 kleinere oder grössere Arbeiten Wilhelms, von denen nur 4 bis jetzt veröffentlicht sind: *De immortalitate animae*[1], *De poenitentia, De collatione beneficiorum, De rhetorica divina.* Da sich nun die Verweisstellen innerhalb des « magisterium divinale » als zuverlässig erwiesen haben, so gebe ich diese Schriften zunächst in der Reihenfolge, wie sie im « magisterium » zuerst belegt sind, um sie dann, soweit dies möglich ist, chronologisch zu ordnen.

1. De poenitentia tract. prior. — « Secunda tabula post naufragium... ». Vollständig erschien derselbe zuerst in der ed. Aurel., 1674, I, 571-92 u. II, 229-47. Im « magisterium » im tract. *De sacr. poenit.*, c. 21[2] ist seiner als schon geschrieben gedacht: « de his in alio tractatu de poenitentia nos latius diximus ». Nach dieser Angabe ist sowohl die Ansicht Daunou's[3] unhaltbar, dass es sich um eine Ergänzung des im « magisterium » befindlichen Traktates handle, als auch die sämtlicher Ausgaben, die ihn als *Tractatus novus de poen.* bezeichnen. Er ist vielmehr vor dem apologetischen Traktat geschrieben worden. Von dem Unterschied der beiden war schon früher die Rede. Dieser dogmatisch-moraltheologische

[1] Ed. Aurel., I, 329-35, eine kritische Ausgabe von G. Bülow in « D. Domin. Gundiss. Schrift von der Unsterblichkeit d. Seele », 1897.

[2] I, 511 *b*.

[3] *Hist. litt.*, t. 18, p. 368.

Traktat hat zwei Teile: der erste handelt vom Busssakrament als: 1) Urteil der eigenen Verwerfung (c. 2-11), 2) als Abschluss einer Krankheit (c. 12), 3) als Rechenschaftsablage (c. 13), 4) als Versöhnung (c. 14); der zweite enhält eine Instruktion über Beichtpraxis für den Beichtvater (c. 16-26).

2. De passione dominica [1]. — Die Abhandlung wird als geschrieben angeführt in *De sacramentis* und zwar *De sacr. poenit.* Es heisst dort, c. 21 [2]: « genera patibulorum... in tractatu, quem de passione dominica scripsimus, diligenter... elucidata sunt ».

3. De gratia et libero arbitrio [3]. — Die Arbeit ist vor *De fide* verfasst, denn es heisst dort [4]: « praeter haec (articulos sc. fidei) sunt sacramenta, virtutes, gratia et liberum arbitrium, de quibus etiam multa nefanda latrare non cessant haeretici. et nos de his quatuor... duobus tractatis completis nos expedivimus, sc. de sacramentis et libero arbitrio atque gratia ».

4. De errore Pelagii. — Valois kennt den Traktat nicht, deshalb ist es möglich, dass er verloren gegangen ist. Dass er existiert hat, kann nicht bezweifelt werden. Lässt die Stelle in *Cur Deus homo*, c. 1 [5] über die Tugend als Gabe Gottes: « et hoc in destructione pelagianae haereseos palam... faciemus », es noch offen, ob eine besondere Schrift oder die Untersuchung *De virt.*, c. 11 gemeint sei, so ist die Erklärung in *De fide*, c. 1 [6]: « iam declaravimus in tractatu, quo contra Pelagianam haeresim gratiam stabilivimus », und gleich dahinter: « in praenominato tractatu declaravimus » schon überzeugender, dass es sich um eine selbständige Untersuchung handelt. Vollends *De vitiis*, c. 5 [7]: « iste sermo declinat in errorem Pelagii, quem iam in prima parte istius tractatus (*De virt.*, c. 11) destruximus et *alibi in tractatu de hoc singulari*, et in sequentibus in capitulo de tentationibus et resi-

[1] Betr. der literarischen Ueberlieferung cfr. Valois, p. 171.
[2] I, 511 *b*.
[3] Cfr. Valois, p. 177.
[4] C. 3; I, 15 *a*.
[5] I, 555 *b*.
[6] I, 6 *b*.
[7] I, 270 *b*.

stentiis evidenter destruemus » lässt keinen Zweifel mehr übrig. Die Abhandlung ist also geschrieben nach *Cur Deus homo* und vor *De fide.*

5. IN CANTICUM CANT [1]. — Diese exegetische Arbeit wird als geschrieben angeführt: *De virt.*, c. 8 [2]: « ex libro Canticorum, in cuius expositione iam multa diximus »; *De retrib.*, c. un. [3]: « diximus aliqua de his in expositione libri Canticorum »; *De collat. benef.*, c. 2 [4]: « in expositione Canticorum latius diximus ».

6. IN PROVERBIA SALOMONIS [5]. — Eine exegetische Arbeit, die *De virt.*, c. 9 [6] mit den Worten: « in expositionibus librorum Salomonis interpretati sumus », als geschrieben vorausgesetzt wird.

7. IN MATTHAEUM. — Eine Jahrhunderte andauernde Fehde wird um diese Abhandlung geführt, und doch sind die eigentlich durchschlagenden Gründe bislang nicht vorgebracht worden. Die alten Autoren, wie Trithemius, Possevin führen in ihren Verzeichnissen der Werke Wilhelms eine solche Arbeit auf, und nach einem Text Wilhelms, der, so viel ich sehe, bis jetzt von keinem herangezogen wurde, ist nicht daran zu zweifeln, dass er eine solche exegetische Arbeit verfasst hat. Er sagt nämlich *De virt.*, c. 11 [7]: « nec dubites, totum illud sc. quinto Matthaei cum declarationibus suis atque probationibus ad donum scientiae pertinere, sicut apparet ex ipsa *expositione, quam iam diu super illud scripsimus* ». Valois [8] rechnet das Werk zu den sicher unechten und glaubt die Frage entschieden zu haben durch den Hinweis darauf, dass eine HS. der Abhandlung aus dem 12. Jahrhundert vorliegt, und Hurter [9] sagt, das Werk soll dem hl. Anselm gehören. In der Tat dreht sich der Streit unter den Autoren um ein Werk, das sicher nicht Wilhelm gehört, wie der Inhalt schlagend beweist. Die Gründe Oudin's zugunsten der Echtheit des (sicher unechten) Traktates sind hin und her erwogen worden, deshalb über sie ein Wort. Er

[1] Cfr. VALOIS, p. 173.
[2] I, 116 *a.*
[3] I, 327 *b.*
[4] II, 251.
[5] Cfr. VALOIS, p. 175.
[6] I, 150 *a.*
[7] I, 144 *b.*
[8] *Loc. cit.*, p. 190.
[9] II³, 263.

spricht [1] von dem Comm. in S. Mt. Ev., der in den alten Ausgaben unter den « opera s. Anselmi Cantuar. » aufgeführt wird (so noch in der Lugd., 1630 von Th. Raynaud S. I.) und sagt: dass dieser unserem Wilhelm gehöre, « suspicionem vel coniecturam inicit »: 1) weil der Verfasser c. 6 bei der Erklärung der Worte « libera nos a malo » sagt: « sicut superius expositum est plenius in tract. *De virtutibus* » [2], der Gedanke aber stehe, wenn auch nicht mit denselben Worten in *De virtutibus* unseres Wilhelm; 2) weil Wilhelm sich *De moribus*, c. 10 [3], wie es scheine, auf seinen Comm. in Mt. beziehe; 3) weil die alten Autoren alle bei Wilhelm eine derartige Arbeit anführen. Dieser 3. Grund ist ohne Zweifel richtig, und Valois sucht zu Unrecht diese Arbeit mit jener « de passione dominica » zu identifizieren. Der 1. Grund ist gegenstandslos, denn *De virt.*, c. 11 bezieht sich auf einen Mt-Kommentar, der « iam diu » geschrieben ist; und da die Verweise sich bei Wilhelm als zuverlässig erwiesen haben, so kann das in Frage stehende chronologische Verhältnis nicht umgekehrt sein und der an der Stelle angeführte Tugendtraktat ist nicht von Wilhelm. Der 2. Grund ist von Valois [4] schon abgewiesen, weil die Stelle ganz allgemein gefasst ist, nicht auf eine spezielle Erklärung und deshalb noch viel weniger auf eine von Wilhelm geht. Ausserdem ist zu beachten, dass der umstrittene Kommentar, der bei M. L., 162 unter den Werken des Anselmus Laudunensis (Laon) abgedruckt ist [5]: « Enarrationes in Ev. Mt. liber generationis. in ipso exordio satis ostendit », nicht Wilhelm von Auvergne gehört, und zwar aus sachlichen Gründen. *De virt.*, c. 11 [6] spricht Wilhelm von den drei « timores » Christus nur den « timor reverentiae » zu, den « offensae » oder « gehennae » aber direkt ab, jener Kommentar dagegen, c. 5 [7] behauptet auch diesen von Christus. Wilhelm

[1] *Comm. de script. eccl.*, III, Lips., 1722, p. 103.
[2] Cfr. den Text bei M. L., 162, 1306.
[3] Cfr. I, 238.
[4] *Loc. cit.*, p. 190.
[5] Ueber die Zugehörigkeit zu diesem cfr. *Ibidem*, col. 1172.
[6] I, 145 *a*.
[7] Col. 1285.

hat[1] ferner eine längere Erörterung, in der er sich der gewöhnlichen Ansicht der Autoren über die dona Spiritus S. nicht anschliessen will, und sagt: einige bringen sie in Verbindung mit den 7 Bitten des Pater Noster, mit den 7 beatitudines. Jener Kommentar nun vertritt, c. 5, col. 1284 und c. 6, col. 1305 diese Ansicht, deshalb ist sein Verfasser nicht unser Wilhelm, der übrigens von 8, nicht, wie ältere Autoren mehrfach, von 7 beatitudines redet. Existiert zudem noch eine HS. des Kommentars aus dem 12. Jahrhundert, so ist auch noch von der Seite die Sache entschieden. Aus dem Gesagten ergibt sich, dass beide Parteien Recht haben, denn es handelt sich um zwei verschiedene Werke. Und eines von ihnen gehört Wilhelm! Es ist nach dem obigen Text vor *De virt.*, 11[2] und zwar lange vorher verfasst.

8. De collatione beneficiorum[3]. — Der kurze Traktat findet sich ed. Aurel., II, 248 ff. Der Titel desselben hat einen doppelten Sinn: entweder Verleihung, Uebertragung von Benefizien durch den Bischof an einen Bewerber oder aber Zusammenlegung, Häufung von Benefizien auf dieselbe Person. Wilhelm selbst scheint entgegen der gewöhnlichen Ansicht der neueren Autoren das Wort im ersten Sinn genommen zu haben, indem er dann die Häufung der Benefizien als einen der vielen Missbräuche fasst und im letzten Kapitel behandelt. Am Schluss des Traktates sagt er nämlich: « et hic quidem *tractatus* illius finem facimus, materiam disputationis et vias declarandae veritatis *in conferendis et obtinendis beneficiis ecclesiasticis*, prout desuper accepimus, tradentes et si quae sunt certa haec maiora maioribus relinquentes ». Entsprechend ist auch der Inhalt. Am Schluss des Prologs gibt er eine Einteilung: er will behandeln: 1) « puritatem vocationis » (auf Seiten des Bischofs); 2) « vocationis maculas »; 3) « puritatem ingressus » (auf seiten des Bewerbers); 4) « ingressus maculas »; 5) « puritatem et dignitatem detentionis (des Benefiziums) et eius maculas »; 6) « de pluralitate beneficiorum in una persona ». Die Ausführung ist so, dass c. 1 u. 2 sechs Pflichten des Prälaten behan-

[1] *Loc. cit.*, I, 143-45.
[2] I, 144 *b*.
[3] Cfr. Valois, p. 168.

deln, aus denen heraus er nur Würdige berufen soll, c. 2 (Schluss) erörtert ganz kurz die vorkommenden Missbräuche, die schon in den vorhergehenden Darlegungen durch die stilistische Form des Gegensatzes besprochen waren; c. 3 behandelt die Grenzen der Verleihungsgewalt des Prälaten; c. 4 die Frage, ob die Absicht vorhanden sein muss, den zu Berufenden wirklich zu einem Kleriker und Kanoniker zu machen, oder ob es sich um eine blosse Stellenverleihung handelt; c. 5 das Gegenstück, ob nämlich auf seiten des Bewerbers die Absicht da sein muss, wirklich Kleriker zu werden und als solcher zu leben; c. 6 schliesslich befasst sich mit der Frage, ob es erlaubt ist, auf eine Person mehrere Benefizien zu vereinigen, von denen schon eines für den zeitlichen Unterhalt hinreicht. Die Schrift beleuchtet, wie die bisheigen Angaben schon zeigen, eine der folgenschwersten Schäden des 13. Jahrhunderst.

Wann ist sie verfasst? Dass Wilhelm erst nach seiner Bischofsweihe ein solches Werk schreiben konnte, daran hat bislang keiner gezweifelt. Die Zeit genauer zu bestimmen, hat schon Le Feron auf die Tatsache aufmerksam gemacht [1], dass im letzten Kapitel nicht die Bestimmung herangezogen ist, die Wilhelm selbst zu Paris 1238 auf gemeinsamen Beschluss der Theologen hin getroffen hat [2]: « duo beneficia, dummodo unum valeret 15 libras Parisienses, teneri cum salute animae non posse ». So schliesst er, der Traktat sei vorher geschrieben, ja schon vor 1235, weil die Beratungen sich durch drei Jahre hinzogen. Valois hat der Frage über die Häufung der Benefizien ein besonderes Kapitel gewidmet [3] und schliesst sich Le Feron an. In der Tat besagt c. 6 Anfang, dass die Frage offiziel noch nicht entschieden ist: « videtur alicui dubitandum, quia a multis et magnis sentitur, quod sic (sc. dass es erlaubt sei), a multis autem quod nón, et propter hoc temerarium similiter videri potest de hoc praesumere diffinire ». Er selbst stellt sich dann mit eingehender Begründung auf die Seite derjenigen, die sagen: es ist unerlaubt, wenn ein Benefizium hinreicht zu einer « honesta sustentatio ». Also stehen wir vor 1238, und weil von offiziellen Beratungen auch nicht die Rede ist, vor

[1] Ed. Aurel., II, suppl. praef.
[2] Cfr. THOMAS CANTIPR., *Lib. de apibus*, l. 1, c. 19 (20).
[3] P. 28 ff.

1235, in welchem Jahre unter Wilhelms Vorsitz eine Versammlung der Pariser Theologen in derselben Angelegenheit tagte [1]. Auf der anderen Seite zeigt auch der Schluss des Kapitels, dass er bei der Abfassung schon Bischof war, denn er sagt: « quod si obiecerit nobis de dispensationibus apostolicis, respondemus quod *illae supra nos sunt* et quod diligenter consideratae irritae sunt, et de omni dispensatione facta idem sentimus nec interpretari praesumimus ». G. Cave [2] meint nun, er habe das Werk schon 1228, unmittelbar nach seiner Weihe geschrieben, und es scheint, dass er der Wahrheit sehr nahe kommt oder sie ganz trifft. *De coll. benef.*, c. 2 [3] setzt *in Cant. Cant.* als geschrieben voraus: « in expositione Canticorum latius diximus »; c. 5 [4] setzt *De sacram.* voraus: « verum et suffragiis istis (das fürbittende Gebet des Priesters für die Gläubigen) in tractatu *De sacramentis* et in capitulo de ordine sacerdotali, qualiter faciendum sit vel fiant, plene determinasse meminimus, ubi et errorem aliorum detraximus qui virtutem sacramentorum et utilitatem suffragiorum destruebant per indignitatem ministrorum ». Ein Verweis auf *De virt.*, c. 11 [5], wo von der Verwaltung der Kirchengüter die Rede ist, auf *De vitiis*, c. 9 [6], wo von der Häufung der Benefizien, liegt nicht vor, dagegen heisst es *De moribus*, c. 7 [7]: die Klosterleute bekommen kein eigentliches Recht auf die ihnen gemachten Schenkungen, « de clericis autem et saecularibus habentibus administrationem non levis quaestio est apud doctos sicut *alibi iam tetigimus* ». Mit den letzten Worten könnte er auf *De virt.* zurückweisen wollen oder auf eine öffentliche Rede, die beste Erklärung aber gibt ein Hinweis auf *De coll. benef.*, c. 3 [8], wo dieser Streit unter den Gelehrten behandelt ist. Dann wäre, wie schon früher angedeutet,

[1] Cfr. hierüber und den Text des Thomas Cant. bei DENIFLE, *Chart.*, I, n. 108.

[2] *Script. eccl.*, t. II, Basil., 1745, p. 292.

[3] II, 251.

[4] II, 258 *a*.

[5] I, 150 f.

[6] I, 284 *a*.

[7] I, 220 *a*.

[8] Und 5; II, 257 *b*.

diese Schrift nach April 1228 und vor *De virt.*, c. 11 (zweite Hälfte) geschrieben.

9. De dono scientiae. — Valois kennt diese von Trithemius u. a. aufgeführte Schrift nicht. Und doch sagt Wilhelm klar *De virt.*, c. 11 [1] über den geistlichen Kampf redend: « sicut in tractatu speciali de dono scientiae latius atque diffusius nos dixisse meminimus ».

10. De faciebus mundi [2]. — *De virt.*, c. 11 [3] wird das Werk als noch nicht vollendet angeführt. Er spricht von dem « donum scientiae », als einem Licht, dessen Strahlen ebensoviele Erkenntnisse über die Uebel und Unzulänglichkeiten der Güter dieser Welt sind, und sagt: « quartus radius est quo videtur mundus iste ex omnibus faciebus suis spiritualibus, de quibus circiter triginta meminimus nos scripsisse, a scribendo vero aliis negotiis cogentibus destitisse ». Als facies erklärt er Vergleiche, durch welche die geistlichen Uebel dieser Welt erkannt werden: ein Weg mit all seinen Gefahren für den Reisenden, ein Kampfplatz usw. Ob die Schrift später noch vollendet worden ist, müssen die HSS. zeigen.

11. De octo beatitudinibus. — Auch diese Schrift ist Valois unbekannt. Mag sie vielleicht verloren sein, geschrieben wurde sie sicher, denn *De virt.*, c. 12 [4] heisst es, da über die acht Seligkeiten zu sprechen ist, er wolle sich kurz fassen, « quoniam de octo beatitudinibus tractatum singularem alibi iam scripsimus et in sequentibus, ubi loquemur de meritis et retributionibus istud irrefragabiliter patefaciemus ». Nun bleibt ja die Möglichkeit, dass diese Untersuchung über die Seligkeiten nur einen Teil einer anderen bis jetzt nicht gedruckten Schrift bildet, etwa in Mt., aber das « singularem » steht dem im Wege, das ich sonst nie in der Bedeutung gefunden.

[1] I, 154 *b*.
[2] Cfr. Valois, p. 171.
[3] I, 157 *b*.
[4] I, 158 *b*.

12. De bono et malo [1]. — Diese Schrift ist mehrfach zitiert: *De virt.*, c. 15 [2]: « declaravimus in tractatu singulari de bono et malo »; *De vitiis*, c. 1 [3], *De retrib.*, c. un. [4], *De univ.*, II, 2, c. 1 [5]: « in tractatu singulari de bono et malo ». Nach den Angaben von Valois handelt es sich um einen dogmatisch-moraltheologischen Traktat mit stark spekulativem Einschlag. Wie die Benutzung im « magisterium » zeigt, bietet er die Grundlage aller ethischen Erwägungen Wilhelms.

13. In Ecclesiastem [6]. — Diese exegetische Arbeit wird *De morib.*, c. 9 [7] als geschrieben angeführt: der Reichtum macht arm, « sicut declaravimus super Ecclesiastem, ubi numeravimus et nominavimus 22 mala divitiarum... ».

14. De laudibus patientiae [8]. — Dieser aszetische Traktat wird *De vitiis*, c. 4 [9] als geschrieben zitiert: den Nutzen der Widerwärtigkeiten « in tractatu de laudibus patientiae plenius ostendimus ».

15. De immortalitate animae [10]. — Die Abhandlung wird als geschrieben vorausgesetzt: *De vitiis*, c. 5 [11]: « sicut declaravimus in tractatu de immortalitate animarum humanarum » [12]; *De retrib.*, c. un. [13]: « declaravimus iam in tractatu singulari », dass die eigentliche Tätigkeit der Seele dann beginnt, wenn sie vom Leibe getrennt ist; *De anima*, c. 1, p. 6: « iam autem feci te scire in tractatu singulari de immortalitate animarum hum. » und gleich dahinter: « in eodem tractatu ».

[1] Cfr. Valois, p. 179.
[2] I, 169 *b*.
[3] I, 260 *a*.
[4] I, 319 *a* u. 325 *a*.
[5] I, 844 *a*.
[6] Cfr. Valois, p. 174.
[7] I, 232 *b*.
[8] Cfr. Valois, p. 178.
[9] I, 266 *b*.
[10] Cfr. Valois, p. 167 u. Buelow, *loc. cit.*, S. 89 f.
[11] I, 268 *b*.
[12] *Ibidem*, 269 *b* scheint auch auf dieselbe zu gehen.
[13] I, 316.

16. DE 30 REMEDIIS TENTATIONUM. — Die Arbeit ist Valois wiederum unbekannt, wird aber von Trithemius u. a. angeführt. Als schon geschrieben, aber, wie es scheint, nicht vollendet wird sie zitiert *De tent.*, c. 4 [1]. Er behandelt die Mittel gegen die Versuchungen und sagt: « de quo iam scripsimus 30 remedia in tractatu de hoc singulari, *cuius copiam faciemus petentibus* ». Dieses Schlusswort zeigt uns, dass Wilhelm seine Traktate gleich nach ihrer Fertigstellung der Oeffentlichkeit übergab. Hätte nämlich die Herausgabe von *De tent.* noch lange auf sich warten lassen, so wäre die Bemerkung überflüssig geworden, da der betreffende Traktat unterdessen auch hätte fertiggestellt werden können. Nach dem Titel, wie ihn Trithemius gibt, zu urteilen, ist der Traktat in seinem damaligen Zustand geblieben, denn aucher berichtet von nur 30 remedia.

17. DE RHETORICA DIVINA [2]. — Diese lange Abhandlung über das Gebet [3] ist angekündigt im Sakramententraktat und setzt selbst *De sacr.*, *De virt.* und *De anima* als geschrieben voraus. *De sacr. extr. unct.* etc. [4] wird das Gebet als erste der « iustificationes » aufgezählt; von dieser « coelestis rhetorica » sagt er nun: « et hanc suo tempore scribendam, si Dei beneplacitum fuerit, reservamus ». *De rhet. div.*, c. 33 sagt er über die Eucharistie: « et quia de isto sacramento... in libro de sacramentis... late diffuseque satisfactum est... inspicias »; c. 1 spricht er über die Tugend als « sapientia » und die Verstandestugend der « prudentia » und sagt: « tibi vero declaratum est per me in tractatu *De animabus* (nicht: « actibus ») *humanis* et in tractatu *De virtutibus et moribus...* » [5]. Dass mit dem an erster Stelle genannten Traktat *De anima* gemeint ist, wurde schon früher nachgewiesen.

Diese Abhandlung ist also *die einzige*, von der wir sagen können und müssen: sie ist *nach dem « magisterium divinale » geschrieben*. Von « sermones » sehe ich dabei aber ab.

[1] I, 308 *a*.
[2] Cfr. VALOIS, p. 165.
[3] Ed. Aurel., I, 336-406.
[4] I, 555 *a*.
[5] Ueber « sapientia », *De virt.*, c. 11; I, 145 *b* u. 148 *a*; über « prudentia » c. 3, 12 (I, 162), 14 (168), 18 (179).

Die « rhetorica divina » erinnert uns an eine zweite grössere Arbeit, die Wilhelm neben dem « magisterium » auf sein Arbeitsprogramm geschrieben. *De virt.*, c. 11 [1] spricht er über das « donum intellectus », durch das wir in der Schöpfung zum Lobe des Schöpfers zu lesen verstehen und sagt: « huic dono serviunt 2ª, 3ª et 4ª pars *scientiae contemplativae*, sc. meditativa, speculativa atque symbolica sive comparativa, quas cum aliis, si dederit Deus vitam et spatium, scribere intendimus ». Näheres erfahren wir über das Werk nicht, aber die Vermutung liegt nahe, in der mystisch-aszetischen *Rhetorica divina* entweder eine Vorarbeit zu demselben oder gar den ersten Teil desselben zu erblicken. Wie alle grossen Theologen des 13. Jahrhunderts hat sich also auch Wilhelm mit der mystischen Theologie befasst, hat aber durch Alter und andere Arbeiten verhindert seine schriftstellerischen Absichten nicht mehr ganz verwirklichen können.

18. SERMONES [2]. — Dass Wilhelm oft die Kanzel bestiegen hat, dafür legen seine eigenen Aussagen genügend Zeugnis ab. *De legib.*, c. 29 [3]: « cultum istum (Dei) exponere per singula et cultum istum interpretari declamatorie et popularis est exhortationis et praeter propositum praesentis negotii ». *De virt.*, c. 11 [4] über die bösen Wirkungen des Reichtums: in meinen anderen Schriften habe ich oft darüber gesprochen « et in sermonibus declamatoriis declarare quotidie non cessamus ». *Ibidem* [5]: « multoties diximus in sermonibus declamatoriis ». *De morib.*, c. 8 [6]: « saepe diximus in serm. decl. ». *De tent.*, c. 4 [7]: « in exhortationibus declamatoriis iam multa diximus et dicere non cessamus ». *De merit.*, c. un. [8]: « multoties diximus in decl. exhort ». *De an.*, c. 5, p. 2: « saepe dixi in sermonibus exhortationum ad populos ». *De coll. benef.*, c. 6: « in decl. serm. multa iam diximus ». Die Frage kann nur sein, wann er diese Praxis übernahm: ob schon vor seiner Bischofsweihe. Unsere chronologischen Angaben als richtig vorausgesetzt, ist das nach den vorliegenden Texten als wahrscheinlich anzunehmen.

[1] I, 152 *a*.
[2] Cfr. VALOIS, p. 183.
[3] I, 102 *a*.
[4] I, 150 *a*.
[5] 152 *a*.
[6] I, 225 *a*.
[7] I, 308 *a*.
[8] I, 315 *a*.

Denn um die Zeit von 1228 (*De legibus* u. *De virt.*, 11) sagt er, er habe in der Predigt schon oft über dies und jenes gesprochen. Eine weitere Frage ist, ob er seine Predigten schriftlich niedergelegt hat — und hierüber liegen, soweit ich sehe, von ihm keine Mitteilungen vor — und ob dieselben erhalten sind. Der durch mehrere Jahrhunderte gehende Streit, der die in der Ausgabe von Orléans 1674 gedruckten Predigten bald unserm Wilhelm bald Wilhelm Perrauld O. P. zuschrieb, ist nun durch Valois dahin entschieden, dass die Predigten der Ausgabe nicht unserm Wilhelm gehören, handschriftlich jedoch etwa 530 Predigten von ihm erhalten sind.

19-20. De claustro animae und De missa. — Für diese beiden von Valois noch aufgeführten Werke — für *De paupertate spirituali*, das nach seiner Angabe [1] in analoger Weise den zweiten Teil zu *De bono et malo* bildet wie *De moribus* zu *De virtutibus*, gilt das gleiche — habe ich keine Belege in den gedruckten Abhandlungen gefunden. Ersteres ist übrigens 1507 durch Henr. Stephanus herausgegeben worden, doch kennt Valois nur ein Exemplar, das der Bibliothek von Clermont-Ferrand. Es stellt einen mystischen Traktat dar. Das zweite ist ein aszetisches Werk: Betrachtungen, um mit Andacht der hl. Messe beizuwohnen.

Von dem Schriftenverzeichnis Wilhelms, das Trithemius aufgestellt hat, lassen sich also die meisten identifizieren. *De primo principio* dürfte, wie schon bemerkt, mit *De trinit.* identisch sein, die *Summa vitiorum* mit *De vitiis*, *De operibus virtutum* mit *De moribus*, *Contra pluralitatem beneficiorum* mit *De coll. benef.*, *De daemonibus* (« postquam auxilio Dei ») mit *De univ.*, II, 3. Nicht festzustellen sind: *De professione novitiorum*, *In psalterium* und *Epistolae*.

Gehen wir nun daran, *diese Schriften chronologisch zu ordnen*. Nach unseren Feststellungen im zweiten Teile gehören n. 1-7 von selbst der Zeit vor 1228 an, weil vor *De virt.*, c. 11 als geschrieben zitiert, die sermones dürften sich über die Zeit vor und nach 1228

[1] P. 181.

verteilen. *De collat. benef.* und *De rhetor. div.* gehören sicher der Zeit nach 1228 an, ersteres nicht weit davon entfernt, letzteres um 1240. *De claustro animae* dürfte, soweit der Inhalt uns zu einem Schluss berechtigt, in dieselbe Zeit fallen. Die dogmatischen, aszetischen und exegetischen Abhandlungen, die alle im Traktat *De virtutibus et moribus* als geschrieben bezeichnet werden, können wir ohne Gefahr eines Fehlgriffs vor 1228 ansetzen, wie sie denn auch der Schultätigkeit ihr Entstehen verdanken werden. Dass *De immortalitate animae* ein Jugendwerk ist und deshalb an erste Stelle zu setzen ist, kann nach den Untersuchungen von Bülow nicht mehr bezweifelt werden. Die beiden wahrscheinlich unvollständigen Arbeiten *De faciebus mundi* und *De 30 remediis tentationum* gehören, soweit wir sie belegen können, auch der Zeit vor 1228 an. Daraus ergäbe sich, dass ausser zwei oder drei Schriften — die sermones nicht einbegriffen — alle vor 1228 abgefasst sind, auf der Tabelle der absoluten Chronologie der Teile des « magisterium divinale » also vor *De virtutibus* angesetzt werden müssen.

Zugleich sachlich geordnet haben wir:

vor 1228:	philos. Schriften:	*De immortalitate animae.*
	dogmat. »	*De poenitentia prior.*
		De gratia et libero arbitrio.
		De errore Pelagii (nach *Cur Deus homo*).
		De bono et malo.
	aszet. »	(*De missa*).
		De 8 beatitudinibus.
		De laudibus patientiae.
		De dono scientiae.
		De faciebus mundi.
		De 30 remediis tentationum.
		De passione dominica.
	exeget. »	*In Proverbia.*
		In Ecclesiastem.
		In Cant. Cant.
		In Mt.

vor und nach 1228: *Sermones.*
1228 (oder bald nachher): *De collatione beneficiorum.*
um 1240: myst.-aszet. Schriften: *De rhetorica divina* (*De claustro animae*).

So ist die aus anderen Gründen von Valois ausgesprochene Vermutung bestätigt, dass die Mehrzahl der Werke Wilhelms der Zeit um 1223 angehört, sowie dass seine schriftstellerische Periode vor der des Alexander von Hales anzusetzen ist.

Valkenburg (Holland).

IOSEF KRAMP S. I.

Guillelmi Alverni "Magisterium divinale„

(*Versio articuli praecedentis*) *

III. (APPENDIX).

De ceteris Guillelmi scriptis et de tempore quo ea composuit.

De hac quaestione hactenus nihil fere scriptum est. Agitur de viginti opusculis variae extensionis. quorum quattuor tantum hucusque edita sunt: *De immortalitate animae*[1], *De poenitentia*, *De collatione beneficiorum*, *De rhetorica divina.* Cum autem textus « magisterii divinalis » in quibus tractatus alius alium respicit, fidos esse noverimus, illa opera eo ordine quo in « magisterio » commemorantur, enumerabo. Postea, inquantum fieri potest, secundum tempora compositionis ea disponam.

1. DE POENITENTIA TRACTATUS PRIOR. — « Secunda tabula post naufragium... ». Integra primo in ed. Aurel., 1674, I, 571-592 et II, 229-247 edita est haec expositio. In « magisterii » tractatu *De sacramento poeniten-*

* Articuli versionem numeris praecedentibus inceptam prosequimur; quod tantummodo exceptionis gratia factum fuisse admonemus: in posterum vero articulis non adiungetur versio.

[1] Ed. Aurel., I, 329-335; editionem criticam habes curatam a G. BUELOW in « Des Domin. Gundiss. Schrift von der Unsterblichkeit derSeele », 1897.

tiae, c. 21[1] hic tractatus ut iam scriptus commemoratur: « de his in alio tractatu *De poenitentia* nos latius diximus ». Quapropter tum sententia, qua Daunou[2] eum supplementum esse tractatus *De poenitentia*, qui in magisterio habetur, existimat, tum inscriptio omnium editionum, in quibus *Tractatus novus de poen.* dicitur, refutanda est; nam ante illum tractatum apologeticum scriptus est. Quomodo ambo tractatus inter se distinguantur, antea iam diximus. Hic tractatus dogmatico-moralis duas habet partes, quarum prior est de sacramento poenitentiae: 1° ut de iudicio propriae condemnationis (c. 2-11); 2° ut de terminatione aegritudinis (c. 12); 3° ut de redditione rationis (c. 13); 4° ut de reconciliatione (c. 14); posterior autem instructionem pro confessariis continet (c. 16-26).

2. De passione dominica[3]. — Haec dissertatio commemoratur ut scripta in tractatu *De sacramentis* et quidem in parte quae est *De sacr. poenit.* Dicitur ibi in c. 21[4]: « genera patibulorum... in tractatu, quem de passione dominica scripsimus, diligenter... elucidata sunt ».

3. De gratia et libero arbitrio[5]. — Haec dissertatio ante tractatum *De fide* composita est. Ibi enim legitur[6]: « praeter haec (articulos sc. fidei) sunt sacramenta, virtutes, gratia et liberum arbitrium, de quibus etiam multa nefanda latrare non cessant haeretici et nos de his quattuor... duobus tractatis completis nos expedivimus, sc. de sacramentis et libero arbitrio atque gratia ».

4. De errore Pelagii. — Cum Valois hunc tractatum ignoret, fortasse periit. Neque vero ullum potest moveri dubium quin affuerit. Licet et illo loco capitis primi[7] tractatus *Cur Deus homo*, ubi de virtute ut dono Dei dicitur: « et hoc in destructione pelagianae haereseos palam... faciemus », nondum discernatur utrum opus speciale an inquisitio capitis 11 tract. *De virt.* respiciatur, tamen iis quae in c. 1 tract. *De fide*[8] habentur: « iam declaravimus in tractatu, quo contra Pelagianam haeresim gratiam stabilivimus » et paulo post: « in praemonito tractatu declaravimus » iam maiore cum certitudine suadetur, ut heic de propria inquisitione agi existimemus. Nullum plane huius rei dubium relinquitur nobis in tract. *De vitiis*, c. 5[9] legentibus: « iste sermo declinat in errorem Pelagii, quem iam in prima parte istius tractatus (i. e. *De virt.*, c. 11 destruximus et *alibi in tractatu de hoc singulari*, et in sequentibus in capitulo de tentationibus et resistentiis evidenter destruemus ». Haec dissertatio igitur post tractatum *Cur Deus homo* et ante tract. *De fide* composita est.

5. In Canticum Cant[10]. — Quod opus exegeticum ut scriptum affertur: in tract. *De virt.*, c. 8[11]: « ex libro Canticorum, in cuius expositione iam

[1] I, 511 *b*. — [2] *Hist. litt.*, t. 18, p. 368. — [3] Quoad libros manuscriptos huius dissertationis cfr. Valois, p. 171. — [4] I, 511 *b*. — [5] Cfr. Valois, p. 177. — [6] C. 3, I, 15 *a*. — [7] I, 555 *b*. — [8] I, 6 *b*. — [9] I, 270 *b*. — [10] Cfr. Valois, p. 173. — [11] I, 116 *a*.

multa diximus »; in tract. *De retrib.*, c. unic.[1]: « diximus aliqua de his in expositione libri Canticorum »; in tract. *De collatione beneficiorum*, c. 2[2]: « in expositione Canticorum latius diximus ».

6. In Proverbia Salomonis[3]. — Est opus exegeticum, quod in c. 9 tractatus *De virt.*[4], his verbis ut scriptum supponitur: « in expositionibus librorum Salomonis interpretati sumus ».

7. In Mattheum. – Quamquam iam per complura saecula de hoc tractatu disceptatur, rationes proprie convincentes authenticitatis usque nunc allatae non sunt. Veteres auctores, quos inter Trithemius, Possevinus in indicibus operum Guillelmi tale opus enumerant; neque secundum ipsius Guillelmi verba, quae, quod sciam, nemo adhuc attulit, dubitari potest, quin tale opus exegeticum conscripserit. Etenim in c. 11 tractatus *De virtutibus*[5] hoc dicit: « nec dubites, totum illud sc. quinto Matthaei cum declarationibus suis atque probationibus ad donum scientiae pertinere, sicut apparet ex ipsa *expositione, quam iam diu super illud scripsimus* » Valois[6] hoc opus inter certe spuria numerat et totam quaestionem solutam esse credit ex eo quod huius dissertationis codex ex saeculo duodecimo conscriptus praesto sit, et Hurter[7] hoc opus S. Anselmo adscribi asserit. Ac profecto tota doctorum disceptatio est de opere quod ex ipso argumento Guillelmo adscribi non posse apparet. Cum vero rationes, quas Oudin pro genuinitate huius tractatus (qui tamen certe spurius est) affert, iam permultum pertractatae sint, pauca de eis dicam. Oudin[8] de commentario in S. Mt. Ev., qui in veteribus editionibus inter opera S. Anselmi Cantuar. habetur (e. g. etiam in ed. Lugd., 1630 a Th. Raynando S. I. curata), disserens dicit: hoc opus nostri Guillelmi esse « suspicionem vel coniecturam indicit »: 1° quia auctor in c. 6 ubi verba « libera nos a malo » explicat haec habet: « sicut superius expositum est plenius in tractatu *De virtutibus* »[9]; atque sententia haec, licet non iisdem verbis, in tractatu *De virtutibus* Guillelmi invenitur; 2° quia Guillelmus in tract. *De moribus*, c. 10[10] commentarium suum in Matthaeum respicere videtur; 3° quia veteres auctores omnes inter opera Guillelmi talem dissertationem enumerant. Quae tertia ratio quin recta sit nullum dubium est; Valois autem hanc dissertationem eandem esse atque eam quae est « de dominica passione » probare perperam conatur. Prima vero ratio nulla est; namque c. 11 tractatus *De virtutibus* aliquem commentarium in Mt., qui « iam diu » scriptus est, respicit; cum autem locos, in quibus Guillelmus alia sua opera nominat, fidos esse sciamus, ratio chronologica, de qua agimus, inversa esse nequit, neque ille tractatus *De virtutibus*, qui in commentario laudatur, Guillelmi esse potest. Secundam porro rationem Valois[11]; iam refutavit ex eo, quod commemoratio generalior sit neque specialem expositionem ac proinde

[1] I, 327 *b*. — [2] II, 251. — [3] Cfr. Valois, p. 175. — [4] I, 150 *a*. — [5] I, 144 *b*. — [6] *Loc. cit.*, p. 190. — [7] II[3], 263. — [8] *Comm. de script. eccl.*, Lips., 1722, p. 103. — [9] Cfr. textum in M. L., 162, 1306. — [10] Cfr. I, 238. — [11] *Loc. cit.*, p. 190.

multo minus expositionem Guillelmi respiciat. Insuper advertendum est commentarium de quo est dissensio et qui in M. L., 162 inter opera Anselmi Landunensis impressus est[1]: « Enarrationes in Ev. Mt. liber generationis in ipso exordio satis ostendit » non esse Guillelmi idque ex rationibus quas ipsa materia praestat. Etenim in c. 11 tractatus *De virtutibus*[2] Guillelmus ex tribus timoribus Christo nonnisi timorem reverentiae convenire affirmat, timorem vero gehennae vel offensae directe negat; verum in illo commentario[3] etiam hic timor offensae Christo adscribitur. Porro Guillelmus in ampliore sua expositione[4], in qua ea quae auctores de donis Spiritus Sancti sentiunt sequi non vult, nonnullos ea dona cum septem precibus orationis Dominicae vel cum septem beatitudinibus in connexionem quandam redigere dicit. Iam vero in illo commentario, c. 5, col. 1284 et c. 6, col. 1305, haec sententia defenditur. Quapropter Guillelmus non potest esse eius auctor, cum praesertim contra atque vetustiores aliquos auctores solent, de octo, non de septem beatitudinibus loquatur. Si insuper codex commentarii ex saeculo XII adest, etiam ex hac parte res finita est. Ex praedictis utrosque auctores recte loqui videmus. Namque agitur de duobus peculiaribus operibus. Alterutrum autem Guillelmi est et secundum textum supra allatum ante c. 11 tract. *De virtutibus*[5] et quidem multo antea conscriptum est.

8. De collatione beneficiorum[6]. — Brevis hic tractatus invenitur in ed. Aurel., II, 248 ss. Duplicem inscriptio eius potest habere sensum: aut agitur de collatione, qua beneficia candidato conferuntur, aut de cumulatione beneficiorum in eadem persona. Guillelmus ipse, qui cumulationem ut unum ex multis abusibus in ultimo libri capite pertractavit, illam vocem contra atque recentiores auctores putant, in priore sensu accepisse videtur. Etenim in fine tractatus hoc habet: « et hic quidem *tractatus* illius finem facimus, materiam disputationis et vias declarandae veritatis *in conferendis et obtinendis beneficiis ecclesiasticis*, prout desuper accepimus, tradentes et si quae sunt certa haec maiora maioribus relinquentes ». Quibus verbis argumentum respondet. In fine prologi partitionem indicat: pertractare intendit 1) « puritatem vocationis » (ex parte episcopi); 2) « vocationis maculas »: 3) « puritatem ingressus » (ex parte competitoris); 4) « ingressus maculas »; 5) « puritatem et dignitatem detentionis (beneficii) et eius maculas »; 6) « de pluralitate beneficiorum in una persona ». Ipsa pertractatio ea est ut in c. 1 et 2 de sex praelati officiis, quibus ductus nonnisi dignos vocare debeat, et in fine capitis 2 brevissime de abusibus, de quibus iam in praecedentibus per figuram antitheseos agebatur, disseratur; c. 3 est de finibus, quibus praelati facultas beneficia conferendi terminatur, c. 4 de quaestione utrum ex parte episcopi adesse debeat intentio conferendi dignitatem clericalem; c. 5 de quaestrione utrum ex parte candidati adesse debeat in-

[1] De quaestione utrum sit huius an alterius auctoris cfr. *Ibidem*, col. 1172 — [2] I, 145 *a*. — [3] Col. 1285. — [4] *Loc. cit.*, I, 143-145. — [5] I, 144 *b*. — [6] Cfr. Valois, p. 168.

tentio amplectendi statum clericalem et vivendi ut clericus, in c. 6 tandem agitur de quaestione utrum in eadem persona liceat cumulare complura beneficia, quorum unum ad honestam sustentationem sufficiat. Tota expositione unum ex abusibus, ex quo gravissima damna illius saeculi XIII nascebantur, illustrari ex dictis apparet.

Quando autem *hic tractatus conscriptus est?* Quin Guillelmus nonnisi consecratus episcopus tale opus conscribere potuerit nemo est qui adhuc dubitaverit. Quod attinet tempus accurate constituendum iam Le Feron [1] advertit in ultimo capite nullam fieri mentionem legis, quam Guillelmus ipse Parisiis anno 1238 theologis communiter decernentibus tulit [2]: « duo beneficia, dummodo unum valeret 15 libras Parisienses, teneri cum salute animae non posse ». Inde tractatum iam ante a. 1238 conscriptum esse concludit, immo iam ante a. 1235, quia deliberationes per tres annos duraverint. Valois, qui de pluralitate beneficiorum [3] specialiter tractat sententiam Le Feron sequitur. Ac profecto initio capitis 6 quaestio a publica auctoritate nondum soluta esse dicitur: « videtur alicui dubitandum, quia a multis et magnis sentitur, quod sic (sc. quod liceat), a multis autem quod non, et propter hoc temerarium similiter videri potest de hoc praesumere diffinire ». Ipse diligenter dein rationibus discussis, eos sequitur, qui negant licere, si beneficium ad honestam sustentationem sufficiat. Itaque tractatus ante a. 1238 conscriptus est et quidem, quia de publicis deliberationibus nondum fit sermo. etiam ante a. 1235, quo anno, Guillelmo praesidente, synodus theologorum Parisiensium de eadem re celebrabatur [4]. Alia ex parte finis eiusdem capitis Guillelmum tum, cum opus hoc scribebat, iam episcopum fuisse demonstrat. Ibi enim dicitur: « quod si obiecerit nobis de dispensationibus Apostolicis, respondemus quod *illae supra nos sunt* et quod diligenter consideratae irritae sunt, et de omni dispensatione facta idem sentimus nec interpretari praesumimus ». G. Cave [5] opus iam a. 1228 statim post consecrationem episcopalem receptam a Guillelmo conscriptum esse ratus ad veritatem proxime accedere vel totam invenisse videtur. In c. 2 tractatus *De coll. benef.* [6] expositio *in Cant. Cant.* scripta supponitur: « in expositione Canticorum latius diximus »; in c. 5 [7] tractatus *De sacramentis* supponitur: « verum et suffragiis istis (sc. suffragiis sacerdotis pro fidelibus) in tractatu de sacramentis et in capitulo de ordine sacerdotali, qualiter faciendum sit vel fiant, plene determinasse meminimus, ubi et errorem aliorum detraximus, qui virtutem sacramentorum et utilitatem suffragiorum destruebant per indignitatem ministrorum ». Textus, qui c. 11 tract. *De virt.* [8], ubi sermo est de administratione bonorum ecclesiasticorum, et c. 9 tract. *De vitiis* [9], ubi de cumulatione beneficiorum disseritur, respiciant, nulli inveniuntur. In tractatu autem *De moribus*, c. 7 [10], ubi monachis proprium ius donationum eis factarum conve-

[1] Ed. Aurel., II, suppl. praef. — [2] Cfr. Thomas Cantipr., *Lib. de apibus*, 1, l. c. 19 (20). — [3] P. 28 ss. — [4] Cfr. hac de re et de textu Thomae Cant. Denifle, *Chart.*, I, 108. — [5] *Script. eccl.*, t. II, Basil., 1745, p. 292. — [6] II, 251. — [7] II, 258 *a*. — [8] I, 150 s. — [9] I, 284 *a*. — [10] I, 220 *a*.

nire negatur, hoc habetur: « de clericis autem et saecularibus habentibus administrationem non levis quaestio est apud doctos, *sicut alibi tetigimus* ». Etsi forte his ultimis verbis tractatus *De virt.* vel sermo publicus respici posset, tamen res rectius declaratur, si c. 3 tractatus *De coll. benef.* [1] respici accipimus, quo loco haec doctorum quaestio pertractatur. Si res ita se habet, hoc opus post mensem aprilem a. 1228 et ante c. 11 tractatus *De virt* (i. e. ante posteriorem partem huius capitis) scriptum est.

9. De dono scientiae. — Valois hanc disputationem, quam Trithemius aliique indicant, ignorat. Attamen Guillelmus in c. 11 tract. *De virt.* [2], ubi de pugna spirituali loquitur, aperte dicit: « sicut in tractatu speciali de dono scientiae latius atque diffusius nos dixisse meminimus ».

10. De faciebus mundi [3]. — In c. 11 tract. *De virt.* hoc opus ut nondum confectum affertur. Loquitur ibi de dono scientiae tamquam lumine, cuius radia totidem cognitiones de malis et insufficientiis bonorum huius mundi sint, et dicit: « quartus radius est quo videtur mundus iste ex omnibus faciebus suis spiritualibus, de quibus circiter triginta meminimus nos scripsisse, a scribendo vero aliis negotiis cogentibus destitisse ». « Facies » vero nominat comparationes, quibus mala spiritualia huius mundi cognoscantur: e. g. iter cum omnibus suis pro viatore periculis, arenam et quae sunt similia. Utrum hoc scriptum postea sit confectum ex codicibus inquirendum erit.

11. De octo beatitudinibus [4]. — Neque hanc expositionem Valois novit. Licet nunc forte amissa sit, tamen scriptam esse constat. Namque Guillelmus in c. 12 tract. *De virt.* [5] ubi de octo beatitudinibus sermo est, se rem breviter expositurum esse dicit « quoniam de octo beatitudinibus tractatum singularem alibi iam scripsimus et in sequentibus, ubi loquemur de meritis et retributionibus istud irrefragabiliter patefaciemus ». Etiamsi fortasse ista inquisitio in octo beatitudines nonnisi sit pars alterius operis usque nunc nondum impressi, e. g. commentarii in Mt., tamen tali coniecturae illa vox « singularis », quam nusquam in hoc sensu inveni, repugnare videtur.

12. De bono et malo [6]. — Qui tractatus saepius laudatur: *De virt.*, c. 15 [7]: « declaravimus in tractatu singulari de bono et malo »; *De vitiis*, c. 1 [8], *De retrib.*, c. unic. [9], *De univ.*, II, 2, c. 1 [10]: « in tractatu singulari de bono et malo ». Secundum ea quae Valois de eo dicit, agitur de tractatu dogmatico-morali, valde speculative expolito. Quem tractatum fundamentum esse omnium de re morali considerationum Guillelmi ex eius usu in « magisterio » apparet.

13. In Ecclesiastem [11]. — Quod opus exegeticum in c. 9 tract. *De moribus* [12] ut scriptum commemoratur, ubi habes: divitias hominem reddere pau-

[1] Et c. 5; II, 257 *b*. — [2] I, 154 *b*. — [3] Cfr. Valois, p. 171. — [4] I, 157 *b*. — [5] I, 158 *b*. — [6] Cfr. Valois, p. 179. — [7] I, 169 *b*. — [8] I, 260 *a*. — [9] I, 319 *a* et 325 *a*. — [10] I, 844 *a*. — [11] Cfr. Valois, p. 174. — [12] I, 232 *b*.

perem « sicut declaravimus super Ecclesiastem, ubi numeravimus et nominavimus 22 mala divitiarum... ».

14. DE LAUDIBUS PATIENTIAE [1]. — Hic tractatus asceticus in c. 4 tract. *De vitiis* [2] ut scriptus laudatur: utilitatem rerum adversarum « in tractatu de laudibus patientiae plenius ostendimus ».

15. DE IMMORTALITATE ANIMAE [3]. — Quae dissertatio scripta supponitur in c. 5 tract. *De vitiis* [4]: « sicut declaravimus in tractatu de immortalitate animarum humanarum » [5]; in c. unic. tract. *De retrib.* [6]: « declaravimus iam in tractatu singulari » propriam animae actionem tunc incipere, cum separata fuerit a corpore; in c. 1, p. 6 tract. *De anima* « iam autem feci te scire in tractatu singulari de immortalitate animarum hum. » et paulo post: « in eodem tractatu ».

16. DE 30 REMEDIIS TENTATIONUM. — Hoc opus a Valois nescitur, sed a Trithemio aliisque enumeratur. Ut iam scriptum, attamen, probabiliter ut nondum confectum commemoratur in c. 4 tractatus *De tentat.* [7]. Guillelmus ibi de remediis tentationum agens dicit: « de quo iam scripsimus 30 remedia in tractatu de hoc singulari, *cuius copiam faciemus petentibus* ». Ex quibus ultimis verbis Guillelmum tractatus, ut primum scripti fuerunt, in publicum usum prodire fecisse cognoscimus. Namque haec verba, si Guillelmus tractatum *De tentationibus* edere diu cunctatus esset, supervacua fuissent, cum etiam ille tractatus interea confici potuisset. Si consideras inscriptionem, quam refert Trithemius, qui et ipse de 30 remediis narrat, status quem tunc tractatus habebat, non mutatus esse videtur.

17. DE RHETORICA DIVINA [8]. — Hic longus tractatus de oratione [9] in tractatu *De sacramentis* promittitur, et in ipso tractatus *De sacramentis*, *De virt.*, *De anima* ut iam scripti supponuntur. In tract. *De sacr. extr. unct.* [10] oratio ut prima iustificationum enumeratur; et de hac « coelesti rhetorica » dicit: « et hanc suo tempore scribendam, si Dei beneplacitum fuerit, reservamus ». In c. 33 tract. *De rhetorica divina* de eucharistia dicitur: « et quia de isto sacramento... in libro de sacramentis... late diffuseque satisfactum est... inspicias »; in c. 1, sermo est de virtute ut sapientia et de virtute intellectuali prudentiae: « tibi vero declaratum est per me in tractatu *De animabus* (non: actibus) *humanis* et in tractatu *De virtutibus et moribus*... » [11]. Tractatum primo loco laudatum esse tractatum *De anima* iam supra demonstravimus. Hunc igitur *tractatum unicum post « magisterium divinale » scriptum* esse dicere possumus et debemus. « Sermones » autem hoc in indicio non includam.

[1] Cfr. VALOIS, p. 178. — [2] I, 266 *b*. — [3] Cfr. VALOIS, p. 167 et BUELOW, *loc. cit.*, p. 89 s. — [4] I, 268 *b*. — [5] *Ibidem*, 269 eandem dissertationem respicere videtur. — [6] I, 316. — [7] I, 308 *a*. — [8] Cfr. VALOIS, p. 165. — [9] Ed. Aurel., I, 336-406. — [10] I, 555 *a*. — [11] De « sapientia », *De virt.*, c. 11; I, 145 *b* et 148 *a*; de « prudentia », c. 3, 12 (I, 162), 14 (168), 18 (179).

« Rhetorica divina » de altero ampliore admonemur opere, quod Guillelmus praeter « magisterium divinale » componere sibi proposuerat. Namque in c. 11 tract. *De virt.* [1], ubi loquitur de dono intellectus, quo in creaturis laudem creatoris legere sciamus, dicit: « huic dono serviunt 2ª, 3ª et 4ª pars *scientiae contemplativae,* sc. meditativa, speculativa atque symbolica sive comparativa, quas cum aliis, si Deus dederit vitam et spatium, scribere intendimus ». Ampliora de hoc opere non comperimus, sed opus mystico-asceticum *De rhetorica divina* aut praeparationem illius aut ipsam eius primam partem esse, facile coniicere possumus. Ut omnes igitur magni theologi saeculi XIII, ita etiam Guillelmus theologiae mysticae vacabat, sed senectute et aliis operibus impeditus, ea quae conscribere sibi proposuerat, perficere iam non potuit.

18. Sermones [2]. — Guillelmus ipse sese saepe verbum Dei praedicasse satis testatur: In c. 29 tract. *De legibus* [3]: « cultum istum (Dei) exponere per singula et cultum istum interpretari declamatorie et popularis est exhortationis et praeter propositum praesentis negotii ». In c. 11 tract. *De virt.* [4] de malis effectibus divitiarum se saepe locutum esse dicit et « in sermonibus declamatoriis declarare quotidie non cessamus ». *Ibidem* [5]: « multoties diximus in sermonibus declamatoriis ». In c. 8 *De morib.* [6]: « saepe diximus in serm. decl. ». In 4 *De tentat.* [7]: « in exhortationibus declamatoriis iam multa diximus et dicere non cessamus ». *De merit.,* c. unic. [8]: « multoties diximus in decl. exhort. ». *De anima,* c. 5, p. 2: saepe dixi in sermonibus exhortationum ad populos ». *De coll. benef.,* c. 6: « in decl. serm. multa iam diximus ». Quaeri potest solummodo, quandonam negotium praedicandi susceperit: utrum iam ante consecrationem episcopalem. Si ea quae de quaestione chronologica hucusque exposuimus, vera esse supponimus, hoc verosimilius apparet. Etenim a. circiter 1228 (*De leg.* et *De virt.,* c. 11) se iam saepe de hoc vel illo locutum esse dicit. Altera erit quaestio, utrum sermones scriptos composuerit, de qua re — quantum cognoverim — ipse nihil dicit, et utrum servati sint. Disceptationi per complura saecula duranti, qua sermones in ed. Aurel. 1674 impressi modo nostro Guillelmo, modo Guillelmo Peraldo O. P. adscribebantur, a Valois finis factus est eo quod sermones istius editionis non nostri Guillelmi esse, attamen 530 ferme sermones in codicibus retineri comprobavit.

19, 20. De claustro animae et De missa. — Utriusque operis a Valois enumerati nullum in tractatibus editis invenire potui testimonium; id quod valet etiam de tractatu *De paupertate spirituali* quem alteram partem tractatus *De bono et malo* pari ratione esse atque tractatum *De moribus* alteram partem tractatus *De virtutibus* existimat [9]. Prior tractatus (*De claustro animae*) a. 1507 ab Henrico Stephano editus est, sed Valois unum tantum

[1] I, 152 *a.* — [2] Cfr. Valois, p. 183. — [3] I, 102 *a.* — [4] I, 150 *a.* — [5] I, 152 *a.* — [6] I, 225 *a.* — [7] I, 308 *a.* — [8] I, 315 *a.* — [9] P. 181.

exemplum, quod est in bibliotheca in Clermont-Ferrand, invenit; est autem tractatus mysticus. Alterum est opus asceticum, quod continet meditationes quibus devote Missae sacrificio intersimus.

Ex operibus igitur, quae Trithemius enumeravit, plerique inveniri et statui possunt. Tractatus *De primo principio*, ut iam diximus, idem habendus atque tractatus *De trinitate*, *Summa vitiorum* idem ac *De vitiis*, *De operibus virtutum* idem ac *De coll. benef.*, *De daemonibus* (« postquam auxilio Dei ») idem ac *De univ.*, II, 3, *De professione novitiorum, In psalterium*, *Epistolae* determinari non possunt.

Nunc *ordinem chronologicum horum operum* constituere conemur. Secundum ea quae in secunda parte statuimus, tractatus sub n. 1-7, utpote qui scripti sint ante c. 11 tract. *De virt.*, ante a. 1228 compositi sunt; sermones vero ante et post a. 1228 habiti videntur. Tractatus *De coll. benef.* et *De rhetorica divina* post a. 1228 conscriptos esse constat, et quidem illum non multo post a. 1228, hunc a. circiter 1240. Ad idem tempus, in quantum ex argumento colligere fas est, tractatus *De claustro animae* pertinere videtur. Expositiones autem dogmaticas, asceticas, exegeticas quae omnes in tractatu *De virtutibus et moribus* scriptae commemorantur, non veriti ne erremus, ante a. 1228 scriptas esse accipere possumus. Et probabiliter Guillelmus munere professoris fungens eas conscripsit. Neque post inquisitiones, quas Bülow fecit, dubitari potest, quin Guillelmus adhuc iuvenis tractatum *De immortalitate animae* conscripserit ac proinde hoc opus primo loco ponendum sit. Duo quoque opera, quae non confecta remansisse videntur, tractatus nempe *De faciebus mundi* et *De 30 remediis tentationum*, quantum probare possumus ante a. 1228 conscripta sunt. Quibus suppositis, cuncta opera duobus vel tribus exceptis — sermones hic non respicio — ante a. 1228 composita esse videntur ac proinde in tabula absoluti compositionis temporis singularum partium « magisterii divinalis » ante tractatum *De virtutibus* ponenda sunt.

Inde si opera haec minora simul quoad materiam in ordinem redigimus, hoc habemus schema: Ante 1228: Op. philos.: *De immortalitate animae*. - - Op. dogm.: *De poenitentia prior. De gratia et libero arbitrio. De errore Pelagii* (post *Cur Deus homo*). *De bono et malo*. - Op. ascet.: (*De missa*). *De octo beatitudinibus. De laudibus patientiae. De dono scientiae. De faciebus mundi. De 30 remediis tentationum. De passione dominica*. - Op. exeget.: *In Proverbia. In Ecclesiasten. In Cant. Cantic. In Mt.* – Ante et post 1228: *Sermones*. — A. 1228 (vel paulo post): *De collatione beneficiorum*. — A. circ. 1240: Op. myst.-ascet.: *De rhetorica divina* (*De claustro animae*).

Recte igitur Valois, licet aliis ex rationibus, Guillelmum pleraque opera circa a. 1223 composuisse eumque ante Alexandrum Halensem scripsisse coniicit.

IOSEPH KRAMP S. I.

Determinazioni idealiste

LOGICA

Summarium. — Post expositum mense aprili superioris anni recentiorum idealistarum principium maximum, nihil prorsus exsistere nisi puram cogitationem, in eaque tantum veritatis umbram habere, si quam habent ea omnia quibus rerum universitas constitui videtur, iuvat ostendere quam irrito conatu singulas philosophiae partes novi magistri utcumque restituere aggrediantur. Proinde qua ratione in logica, in physica, in metaphysica procedent, paucis declarabimus. Titulum igitur posuimus: *Determinazioni idealiste.*

Omnia esse absurda post absurdum initium, vix opus est dicere: iuverit tamen id propius agnoscere, quo iuvenes praesertim ab ullo foedere cum novis doctrinis deterreantur. Iuverit etiam videre quam male documenta veteris Scholae, Angelici Doctoris in primis, novi magistri nonnunquam exponere praesumant. Qua posita fallaci enarratione, eam utique facile explodunt. At semper est telum imbelle sine ictu.

Qui nunc prodit articulus in re logica sistit. Qua ratione per synthesim a priori, ut aiunt, conceptus efforment idealistae, iudicia componant, declaramus. Praesertim ostendimus quam laboriose dominus Gentile, systematis totius acerrimus defensor, veritatis notionem venari conetur. Quo pacto veritatem inveniat, qui proprium obiectum cui cognitio comparari queat nusquam esse contendit? Dicemus deinde quanta iniuria syllogismum et inductionem omni vi destitui novi magistri contendant, et Kantium et Hegelium Aristoteli praeferre velint, et logicam universam despiciant quam veteres sunt sequuti, ut cognitionis quod vocant problema criticum unice extollant.

Pensiero ed essere.

Non v'è dubbio: la nuova filosofia, con la benigna intenzione di mostrare che il pensiero è pur qualche cosa (per gli antichi era nulla!), sono arrivati a dire che il solo pensiero è il tutto dell'universo. « La realtà, esclama il Gentile, la realtà vera, la realtà in cui soltanto noi possiamo credere, la realtà che è eterna ed è

nostra, questa realtà, al filosofo scolastico, che la cercava con gli occhi antichi in quel che è pensato, e non nell'atto del pensare, in cui tutto si appunta e si manifesta, doveva sfuggire fatalmente »[1]. I nuovi maestri non vogliono un pensiero « che si espanda nell'essere, quasi esso fosse altro dall'essere e però non essere; ma è l'essere che si concentra tutto nel pensiero, il quale diventa allora il potenziamento e la realizzazione dell'essere »[2]. L'asserzione è ardita ed è chiara. Nè ci tratterremo a confutare i singoli incisi dei due periodi riferiti: solamente notiamo il sofisma di quella illazione: *altro dall'essere, e però non essere.* Ove l'illustre Autore dimentica che l'essere, o la ragione di ente, come trascendente, è formale in ordine a tutto, anche all'atto del pensare, del quale pur si dice che è. Per conseguenza il pensiero sarà ben altro dall'oggetto che pensa, ma non lascia per questo di aver comune con esso la nota comunissima di ente. Nel pensiero poi l'essere è reale come termine intenzionalmente riprodotto, non nella sua prima entità costituito. Nè questa è filosofia scolastica o platonica, sì convinzione necessaria di tutto il genere umano, compresi i professori idealisti, quando hanno smesso o di scrivere o di propugnar dalla cattedra le loro speculazioni.

Ma posto quel principio, come potranno essi procedere nelle diverse questioni che sono solite trattarsi, in logica, in fisica, in metafisica? Non dovrebbero curarsi di nulla, poi che il pensiero è tutto, e non ha norme fuor di sè, ed esso costituisce l'essere e l'universo. Ma vince la natura, e vince la necessità di parlare con gli altri mortali, tra i quali, o illusi o non illusi, vivono o credono di vivere, anche gl'idealisti. La logica particolarmente è il loro campo, in quanto si potrebbe aspettare che nei pensieri stessi dovessero porre qualche ordine. Prendiamone un saggio, toccando solo qualche punto principale. Ma anche qui, e tanto più nel resto che verrà poi, apparirà la violenza perpetuamente sostenuta contro la natura intellettuale, che, con perdere il suo oggetto, rimane distrutta.

[1] *I problemi della scolastica e il pensiero italiano.* Bari, Laterza, p. 208.
[2] *Ivi,* p. 161.

Il concetto e il giudizio.

Conviene determinare anzi tutto come si formino nella nostra mente, o meglio come vengano a costituirsi (chè la mente pensatrice è negata) i concetti, che paiono le più semplici nostre operazioni. Affinchè sieno veri concetti, il Croce vuole che sieno espressi, come conoscenze chiare che si possono esporre a parole; universali, come quelli che hanno infinite applicazioni ad ogni maniera di cose, e non già ristrette ad una specie o ad un genere, come rosa, gatto, animale, pianta; concreti, ossia che importino realtà. E realtà non è altro che il pensiero stesso, con qualche cosa che fuor di esso s'immagini. Quelli che agli antichi parevano concetti universali, sono pseudo concetti: o empirici, come quelli di che abbiam dato esempio, o astratti come quelli dei geometri o dei meccanici puramente teorici. Così insegna, protestando che è verità intuitiva, come spontanea attività dell'intelletto, e non è da cercare e non è possibile una dimostrazione, intesa al modo antico.

Tutto è qui, nella spontanea attività del pensiero, che è poi la *sintesi a priori*, annunciata prima da Emm. Kant, ma poi progredita. Perchè il Kant poneva almeno che qualche eccitamento delle nostre facoltà, per lui pure distinte, venisse di fuori, e ammetteva la possibilità che qualche relazione ci fosse tra i nostri concetti o i nostri giudizi e l'esterna realtà, onde la scossa era partita. Ma i nuovi idealisti l'hanno superato, negando ogni oggetto in qualunque maniera proposto alla conoscenza e ponendo che tutto l'universo in tanto esiste, in quanto è nel pensiero, prodotto dallo stesso pensiero. E così, se varie note concorrono a formare un concetto, davvero è pura sintesi a priori, senza che ci possa essere ragione alcuna fuor di noi per concepire così, nè in noi stessi alcun soggetto che preceda lo stesso pensiero. Come ripete il Gentile, il pensiero è indipendente, è norma a se stesso, è ragione di tutto ciò che par essere. Chè se altri osserva, formarsi pure i concetti e i giudizi, secondo le impressioni ricevute nei sensi, i nuovi maestri rispondono non essere il senso altra cosa dallo stesso pensiero, ma doversi dire intelletto particolare: in quanto il pensiero forma in se stesso alcunchè di singolare, in quel modo che noi diciam di sentire, prende le mosse per conti-

nuarsi poi nel suo operare senza quelle determinazioni che da principio prendeva.

Deve esserci qualche relazione tra le note congiunte a costituire un concetto complesso, ove ha luogo la sintesi? Osserva il Gentile che per gli antichi, intenti a pensare come credevano di doversi conformare ad un oggetto, quella relazione era necessaria; per Emm. Kant ancora si richiede, ma con la differenza che prima era schiavitù, legata all'oggetto, ora è concetto essa medesima, non carattere oggettivo della verità, ma attività del soggetto che conosce e crea la verità [1].

E se gli elementi della sintesi sono pur essi concetti, son tali certo, come il Gentile prosegue a dire, in virtù di un concetto da cui dipendono. Ma questo concetto non ha da fare con i concetti empirici, che in virtù di esso si pensano. Esso costituisce l'oggetto dell'esperienza (*illusoria apparenza!*), in cui tutti si dispiegano i concetti empirici, e come tale non può entrare nell'ordine di questi. *Esso è lo stesso pensiero, come atto del pensare, onde si costituisce il pensato* (p. 5). Perchè « la dialettica del pensare non conosce » un mondo che già sia, che sarebbe un pensato; non suppone una » realtà, di là dalla conoscenza, e di cui toccherebbe a questa d'im» possessarsi; perchè sa, come ha dimostrato Kant, che tutto ciò » che si può pensare della realtà (il pensabile è concetto della » esperienza) presuppone l'atto stesso del pensare » (p. 2).

Come ha dimostrato Kant: ecco l'unica prova, a cui deve star contento il benigno lettore; e, se gli pare scarsa, convien dirlo difficile e indiscreto. Per parte nostra, finchè non sappiamo quale efficace dimostrazione Emm. Kant abbia data riguardo a tutto l'ordine dell'essere, neghiamo quell'asserzione. Ammettiamo che il pensabile ed ogni oggetto di esperienza suppongono un primo Pensiero creatore da cui è l'universo; che astrattamente dipendono dall'intelletto e dal senso nella formale e accidental ragione di relazione alle stesse facoltà, non già nell'assoluta realtà, secondo la quale hanno propria esistenza. E neghiamo affatto che secondo questa dipendano o dal pensiero dell'uomo o dal suo senso.

[1] GENTILE, *La dialettica del pensato e la dialettica del pensare*. Messina, p. 3.

Ben sappiamo che Emm. Kant e i suoi continuatori hanno scritto grossi volumi, costruendo novamente l'università delle cose, o delle parvenze, secondo quella stranissima dottrina: e nella fabbrica ideale d'un grandioso sistema senza dubbio hanno mostrato potenza di concezione, forza d'ingegno. Ma se al lettore ne vien persuasione, questa è frutto di suggestione insistente per la continuata affermazione, senza nessun argomento che provi mai, senza che alla fine altri sappia perchè debba pensare così. La qual suggestione nei cattolici è combattuta dal giusto rimorso che per quella via si giunge logicamente a perdere ogni fede e a negare, o almeno ad ignorare Iddio; ma in alcuni ebbe forza d'indurli a non riguardare l'idealismo come in tutto falso e impossibile, e a concedere che in qualche parte è accettabile, o perchè davvero l'intelletto nostro ponga nelle cose alcunchè di suo, o perchè nel pensiero abbiamo il primo conosciuto, dal quale dedurremo le ragioni essenziali e l'essere dell'oggetto. Concessioni illegittime e pericolose.

A più forte ragione per gl'idealisti la sintesi a priori è unica norma dei giudizi, con i quali si afferma o si nega, e diventa formalmente enunciata riguardo all'essere la convenienza del predicato con il soggetto: ma ricordando sempre che tutto l'essere è nel pensiero. Ond'è che secondo i nuovi maestri ogni giudizio o speculativo o storico non immediatamente si riferisce a ciò che sembra affermato o negato, ma solo dice: io penso che sia così [1]. Io penso che Cesare abbia conquistato le Gallie; io penso qualunque storico avvenimento. Con che poi gli idealisti si accordano a dir la storia una vita presente di chi pensa gli eventi in quel dato modo che si racconta. Chè se fosse davvero un racconto di fatti avvenuti o di pensieri pensati, non sarebbe cosa viva e non sarebbe veramente pensiero, a cui il vivere è essenziale, e così il perpetuo divenire e il creare; sarebbe cosa morta non appartenente allo spirito. Perchè poi tra i diversi racconti uno sia stimato vero, altro falso; o come avvenga che ci paia di esser molti nella persuasione di un medesimo fatto, che p. es. al principio del secolo XIX ci fu un Corso conquistatore chiamato Napoleone, e

[1] GENTILE, *Teoria dello Spirito*, p. 98.

perchè questo fatto sia creato da tutti, qualche altro da alcuni sì e da alcuni no; sarebbe una questione forse indiscreta, che non senza sgarbo si proporrebbe. Chi racconta, fa così la sua sintesi: è possibile domandar di più?

Quanto poi ai giudizi di apparenza teorica, come i matematici o i filosofici, non si fa altro che enunciare con il predicato quello che è contenuto nel soggetto: è sintesi fatta non altrimenti che nella prima formazione dei concetti. Negata poi ogni oggettiva corrispondenza, che importa se siano connessi i concetti in un modo o nell'altro? Tutto a questo viene, che un pensiero procede così. A che sembra appartenere quel vezzo omai comune, che suol dirsi *obiettivo* chi storicamente espone il sistema d'un maestro; appena prenda a giudicare se il sistema sia vero o falso, si dice che colui è *soggettivo:* quasichè sia una pretesa esorbitante quella di sapere o di affermare qualsiasi verità, e cotal giudizio non possa essere altro che personale apprensione di chi ragiona. Sì, perchè « Kant » ha dimostrato che tutto ciò che si può pensare della realtà, pre- » suppone l'atto stesso del pensare ». Rispondiamo: presuppone il pensiero di Dio, sì; il nostro, no.

La nozione di verità.

Ma qualunque sia la nuova scepsi in ordine a tutte le persuasioni antiche, nè pur gli idealisti possono disconoscere che nell'affermazione e nella negazione può essere verità e falsità. Anzi il Gentile pretende di avere in questo una prova che non può l'intelletto aver legge fuori di sè e non può ammettersi verità nelle cose. « Se per oggetto della logica si volesse assumere un logo » assolutamente vero, ossia il logo oggettivo, senza contrapporlo » al soggettivo, quel logo come tale, non avendo contro di sè il » falso, non sarebbe vero, e nella brutalità meccanica del suo es- » sere scenderebbe al disotto del pensiero, nè sarebbe da questo » afferrabile » (*Logica*, p. 53). Nelle quali parole s'insinua l'errore che alcuno mai abbia posto nelle cose la ragione formale di verità, e dalle cose questa sia comunicata al pensiero; mentre nel pensiero è la verità prima e per sè, e le cose son dette vere per ordine al pensiero, come la sanità è formalmente nell'animale, e

solo per analogia o per rapporto ad esso è nel cibo o nella medicina.

Ma senza fermarci a questa osservazione meno importante, la dottrina dei nostri avversari nega che, quando ci fosse una reale determinazione delle cose, il pensiero potrebbe mai ad essa conformarsi. È necessario sforzarsi per concepire una verità indipendente del pensiero, verità ad esso immanente. È quello appunto che l'Angelico osservava come necessaria conseguenza del porre come termine del pensiero il solo atto che pensa (I p. q. 85 a. 2): checchè si pensi, ugualmente è vero. « Ma la verità immanente », confessa il Gentile, « a gran fatica si libera dalle spire della filo- » sofia che avvolge il pensiero e lo stringe a quell'ideale inattin- » gibile d'una verità estrasoggettiva » (*Logica*, p. 65).

Nessuna fatica mai basterà a rompere quelle spire. È invincibile quel senso comune a tutto il genere umano (male il Gentile lo dà per platonico o aristotelico), che concepisce la verità qual relazione di conformità tra il giudizio e l'oggetto. Il giudizio dice che la cosa è o non è in qualche modo o con qualche attributo: per esser vero, deve dire che la cosa è, com'è di fatto in se stessa: se dice contrariamente, è falso.

Per una relazione sono necessari i due termini. L'idealismo li riduce ad un solo. Per quanto si affatichi e si contorca, non arriverà mai più a stabilire o ad intendere la relazione.

Eppure il Gentile, tenacissimo del suo sistema, ancora la cerca tra il pensiero e se stesso. « La verità, o il logo, è relazione: una » relazione che sia conoscenza, quale è possibile che sia, soltanto » se è relazione tra soggetto ed oggetto: relazione a priori, la quale » pone i suoi termini e non li presuppone. Oramai è chiaro che: » 1° una verità trascendente al soggetto non è verità, ossia realtà » conoscibile; 2° una verità immanente al soggetto, ma trascen- » dente l'atto del soggetto nel suo conoscere, non è verità; 3° nè » è verità una verità immanente al soggetto stesso come conoscere, » ma trascendente l'attualità di questo conoscere in una concezione » naturalistica del pensiero » (*Logica*, p. 73); ossia ponendo che il pensiero stesso sia qualche entità permanente, come un atto che abbia la sua natura e il suo essere, nè sia pura attualità che fugge nel perpetuo divenire.

Di queste tre asserzioni, per tutto il genere umano è falsa la prima, che distrugge la conoscenza togliendole l'oggetto distinto, e distrugge la verità da tutti intesa come convenienza tra il pensare e l'essere; è falsa la seconda, perchè anche quando il soggetto pensa se stesso, si pone davanti al suo pensiero come oggetto distinto dall'atto che intenzionalmente lo riproduce; è falsa la terza, perchè il pensiero stesso, per non isvanir nel nulla, ha la propria entità, come operazione e attualità del pensante. Senza questo, l'essere non sarebbe prima del pensare; la prima nozione dovrebbe porsi nella ragion di pensiero, non più di ente; dovremmo dire, non che il pensiero è, ma che l'ente *pensa*, e il *pensare* sarebbe il primo verbo ausiliare in ogni lingua.

Ma che importa quello che il Gentile prima diceva, la relazione della verità doversi riporre nello stesso conoscere? Ammettiamo che, tolta la conoscenza, è tolta ogni ragione di vero, e che questa denominazione conviene prima all'intelletto, poi alle cose in ordine ad esso. Così, distrutta ogni maniera di facoltà visiva, più non ci sarebbe il visibile; e se non ci fosse l'udito, *formalmente* non ci sarebbe il suono. Certo è più profonda la connessione dell'ente con l'intelletto; e ammettiamo pure che *conseguentemente*, tolto ogni intelletto, sarebbe tolto anche l'ente: non ci sarebbe Iddio, non ci sarebbe nulla. Ma *formalmente* non è così: l'ente è prima del vero, e assolutamente posso pensar l'ente, senza pensare la sua intelligibilità o la verità; non posso pensare il vero, senza inchiudere la ragione presupposta di ente [1].

[1] P. I, q. XVI, art. III; qq. disp. *De Veritate*, q. I, art. I et II. Ma s'ingannava LUIGI BORRIELLO scrivendo l'articolo *Il punto di partenza* pubblicato in « Rivista di Filosofia Neo-scolastica » (luglio-ottobre 1919), nell'interpretar quegli articoli dell'Aquinate, quasi come se il *vero* equivalesse ad *ente*, e le cose fossero assolutamente, in quanto si rapportano al pensiero, sì che in questo gl'idealisti dicesser bene. *Tolto il pensiero, la verità stessa, o per meglio dire l'essere, svanisce ipso facto* (p. 413). E apporta s. Tommaso che dice: *Si uterque intellectus*, il divino e l'umano, *quod est impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio remaneret*. Ossia svanirebbe la ragione di vero, verrebbe meno la relazione dell'ente all'intelletto; non per questo immediatamente mancherebbe l'ente medesimo. « Senza il pen» siero, continua il Borriello, la realtà è inconcepibile. Qui il nuovo idea» lismo va d'accordo pienamente col vecchio realismo scolastico ». Affatto

Ma vanissime sono le critiche mosse dal Gentile agli Scolastici, e particolarmente a s. Tommaso, che esalta tuttavia come grande, riguardo alla nozione della verità. Dopo di aver riferito la definizione antica della verità, che adegua l'intelletto alle cose, vuol mostrare come l'Angelico sentisse il difetto di quella nozione, e la necessità di porre nell'intelletto medesimo, non fuori d'esso e nelle cose, i due termini del confronto che la verità esige; poi gli fa dire che la verità non consiste nell'ordine dell'intelletto alle cose, sibbene in quello delle cose all'intelletto [1]; finalmente, dice che si salva dalle difficoltà, ripetendo la ragion di vero dalla fonte suprema Iddio (*Logica*, p. 60). Sono artifici cotesti di chi non vuol conoscere la mente dell'Aquinate, si vuole o dimostrarla assurda falsandola, ovvero trarla alla propria opinione. Non si fugge alla chiara semplicità delle parole di s. Tommaso: *Veritas intellectus est adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est* [2]. E stando a questo, egli sempre dichiara come la verità sia prima nell'intelletto, e da questo si derivi alle cose [3]. Le quali *per sè* riguardano l'intelletto da cui dipendono: le creature si riferiscono prima e necessariamente a Dio, gli oggetti artificiali all'idea che è nella mente dell'uomo; secondariamente si riferiscono a qualunque intelletto, in quanto può conoscerle, e così gli oggetti di natura riguardano l'intelletto umano. In questo modo, dice l'Angelico, la verità compete alle cose, come la sanità al cibo o alla medicina, detti sani per ordine alla sanità dell'animale; e similmente le cose son vere per ordine all'intelletto. Poi ammettiamo che l'Angelico richiama da Dio, come da causa prima di tutto, anche la ragione di vero, che diversamente appartiene alle cose in quanto son conoscibili, all'in-

non è vero. *Cum dicitur quod ens non potest apprehendi sine ratione veri, hoc potest dupliciter intelligi. Uno modo ita quod non apprehendatur ens, nisi ratio veri consequatur apprehensionem entis. Et sic locutio habet veritatem. Alio modo posset sic intelligi, quod ens non potest apprehendi, nisi apprehenderetur ratio veri. Et hoc falsum est* (P. I, q. XVI, art. III ad 3^{m}). A un sistema così radicalmente distruggitore della verità, qual è l'idealismo, non è da conceder nulla.

[1] *I problemi della scolastica*, p. 95.

[2] *Contra Gentes*, l. I, c. LIX.

[3] P. I, q. XVI, art. I, II, III; *De Verit.*, q. I, art. I et II.

telletto in quanto conosce. Ma è falso che per ottenere il primo concetto di verità, secondo s. Tommaso o s. Bonaventura o altri insigni maestri antichi, debbasi pensare a Dio. Anche la natura che ci sta intorno tutta pende da Dio; ma noi sappiamo questo più tardi, dopo aver considerato e inteso che le finite cose non son da sè, e richiamano un Primo: noi da principio vediamo che hanno l'essere e hanno le loro forme essenziali, senza sapere onde vengano. Similmente ci è manifesta la verità delle cose stesse, sentiamo di apporci, giudicandole come sono, d'ingannarci giudicandole contrariamente. Cercando infine onde sia questa virtù intellettiva che abbiamo in noi, certo limitata e non prima, onde sia cotesto ordine che nelle cose riconosciamo, certo inchiudente molta potenzialità e non atto puro, dobbiam conchiudere che v'è un Essere assoluto e un infinito Intelletto, dal quale tutto ciò che è, e che è vero, procede e dipende.

Più sottile è l'artificio, con cui si vuol far dire all'Angelico che la verità consiste nell'adequazione dell'intelletto a se stesso, sperando di avvicinar così il s. Dottore all'idealismo, per il quale tutto è nel pensiero e nulla fuor d'esso. Di che acutamente cercò il Gentile un appiglio in ciò che scrisse l'Aquinate per dichiarare che nel giudizio, non nella semplice apprensione, è intera la ragione di logica verità, ossia di verità intellettuale. La qual dottrina è facilissima alla prima intuizione, contenta di ciò che scrisse Aristotele nel VI dei Metafisici: *La verità è nella dieresi e nella sintesi; non nell'atto di chi pensa assolutamente nero o bianco.* Eppure quando altri voglia analizzare l'intima ragione dell'asserto e darne la dimostrazione, l'argomento riesce complicato e difficile oltre l'aspettazione. Lo stesso s. Tommaso, tornando più volte sulla stessa tesi, non si tenne pago a ciò che prima aveva scritto. Nel commento alle Sentenze [1], apportò la ragione che la cosa è pienamente vera in quanto è: ora solo il giudizio si riferisce all'essere; il concetto si ferma alla ragione essenziale. Nelle disputate *De Veritate* (q. I, art. III), die' l'argomento che solo nel giudizio l'intelletto ci pone alcunchè di suo, che è l'estimazion della cosa, mentre nella semplice apprensione non si ha che una simiglianza

[1] Sent. I, Dist. XIX, q. V, art. I.

nè pur riferita all'oggetto. Nel commento alla Periermenia (l. I, lect. III) e nella Somma (P. I, q. XVI, art. II) dice che la verità formalmente è nell'intelletto, per ciò che l'intelletto la conosce. Or la conosce non quando semplicemente ha qualche apprensione, che è simile all'oggetto, senza saper cotesta somiglianza, sì quando l'intelletto sa che alla cosa, significata nel soggetto, compete la forma espressa nel predicato, in che appunto consiste il giudizio. E poichè in tanto giudica, in quanto conosce che l'oggetto è così, conosce la conformità del suo atto all'oggetto e possiede, nel modo che all'intelletto conviene, la verità. Per la seguente riflessione una tal conoscenza sarà più esplicita, ma pur nell'atto diretto la mente è conscia del suo attribuire con buona ragione, o forse per lieve motivo, il predicato al soggetto, e con ciò possiede la verità, in quel modo più o meno necessario ond'è mossa al giudizio.

Ma non è vero che la conformità in tal guisa conosciuta sia fra termini ugualmente contenuti nella mente: quasi che sia vero il giudizio, perchè al soggetto, com'è concepito, convenga la forma attribuita. Il giudizio allora sarebbe vero, anche se per fallace estimazione affermassi il contrario di ciò che compete al reale soggetto che mi è proposto; se dicessi che l'anima dei bruti è spirituale, che le piante hanno senso, che i cristalli hanno vita, perchè a me piacesse di concepirli così, e affermassi la giustezza del mio concetto. Mai cotesto non passò per la mente di s. Tommaso: anzi esplicitamente egli lo dà come un assurdo nell'articolo della Somma ultimamente citato: l'intelletto è vero, perchè l'oggetto esterno è, come la mente se lo rappresenta e lo giudica. A torto adunque a s. Tommaso si attribuisce di porre ambedue i termini nell'intelletto. Sarà cortese intenzione, da parte di chi crede all'idealismo, tentar di riconoscere nell'Angelo nostro uno spunto idealistico; ma non è vero onore e non possiamo accettarlo per lui.

Non basta veruno sforzo d'ingegno, per dare un'accettabile nozione della verità, mentre si vuol tutto ridurre all'intelletto, senza opposta realtà. Perciò il Gentile fin dal primo capitolo della sua *Logica* (dopo l'introduzione), volendo confutare il concetto di verità trascendente (ricordiamoci che per i moderni trascendere è semplicemente portarsi all'oggetto, altro dal pensiero), omette di distinguere

secondo la dottrina antica, come pur era necessario, la verità *formale*, per sè attribuita all'intelletto, dalla verità *ontologica*, che per ordine all'intelletto si attribuisce alle cose, o all'ente reale, che nella sua universalità è intelligibile. Pensando a questo, non avrebbe potuto scrivere che per gli antichi *la verità si trasfigura in un termine solo del rapporto, che assorbe in sè tutto il valore della verità, non lasciandosi fuori altro che un termine spoglio d'ogni significato logico, qual è il soggetto, col suo desiderio insoddisfatto della verità* (p. 59). La cosa e la mente: non poteva essere più chiaro il binario antico. Vorremmo invece sapere dall'illustre Autore quali siano nettamente posti per lui i due termini del rapporto, mentre egli nega la cosa e vuole soltanto il *puro conoscere*, senza norma, senza oggetto, senza realtà da conoscere. Per noi son nettissimi: la realtà entitativa e l'intelletto che la conosce. Che poi il desiderio di conoscerla rimanga *insoddisfatto*, perchè vediamo in poca parte e non in tutto, proviene dalla limitazione d'una mente finita in confronto dell'essere infinito; e ci sforzeremo di sapere tutto ciò che ci è possibile e ci rassegneremo ad ignorar molto, con la speranza tuttavia di aprir gli occhi un giorno, sotto altra luce.

Il Gentile pretende che la relazione della verità da noi esposta divenga accidentale (p. 58). Ma è confusione grande. Non è accidentale davvero alla verità la relazione in che consiste la stessa verità. Se poi vuol dire che è accidentale al pensiero, convien distinguere: certo non è accidentale nè al pensiero preso nella sua tendenza a conoscere, nè a quello che sia perfetto: *per sè* l'intelletto è portato a conoscere quello che è. Riguardo a un pensiero defettibile, qual è l'umano, non è così essenziale il dir vero che non sia possibile l'errore: ma l'errore, che è contro natura, non il dir vero a che per sè tende l'intelletto, si dirà accidentale: neghiamo tuttavia che l'inganno abbia luogo mentre l'intelletto, sia pur finito e umano, opera secondo la sua natura, ovvero procede per necessità, nè si contenta di probabili ragioni, che possono essere solo fallaci apparenze. Certamente ha il vero ne' suoi atti primi e in tutti gli atti determinati dall'evidenza dell'oggetto. Per accidente in altri può intervenire errore.

« E la conclusione finale è che il logo sarà verità come pre- » supposto del pensiero, non come medesimezza di un termine con » l'altro » (p. 60). Distinguo: la verità, che in senso analogo si attribuisce alle cose per ordine all'intelletto, come la sanità si attribuisce alla medicina per ordine all'animale che fa sano, concedo; la verità, formalmente e propriamente intesa, come sta nell'intelletto che conosce le cose (e in questo *conoscere* è impostata la relazione), nego. Un po' di forma scolastica farebbe bene anche ai nostri avversari. Ma se ne guardano!

Ma quella *medesimezza* non è voluta da noi, perchè la relazione di conformità suppone distinti e non immedesimati i due termini, che qui sono la cosa com'è in se stessa e la cosa com'è intesa; o, se vi piace, il soggetto del giudizio com'è di fatto nella realtà e come è informato dal predicato nel pensiero. Invece troppa *medesimezza*, che toglie la relazione e la verità, pone il Gentile, per il quale il concetto pone ad un tempo sè e l'oggetto, nè l'oggetto è altro dal pensiero stesso. Dunque per identità, come il pensiero è se stesso, così è vero, nè può esser altro che vero. E l'errore? Errore non c'è, se non in quanto il pensiero, che è vita e moto e va sempre innanzi, supera se stesso e nega il passato. Mentre il pensiero è, non può errare; diverrà errore, cedendo il posto al pensiero che verrà.

Verità e... misticismo.

Un'altra confusione è fatta dal Gentile quando promette di esporre la nozione della verità, nella sua *Logica* e nella seconda conferenza sui *Problemi della Scolastica*: e invece di assegnare la nozione formale della logica verità, prende a trattare della verità obiettiva, nella quale potrà riposare l'anima nostra che pare qui insaziata e affannosa. Chiedendo scusa all'illustre professore, osserviamo che non era questa la materia trattata e male così la questione è sviata. Sarà letterariamente bello, ma filosoficamente è fuor di proposito l'episodio di s. Bonaventura che cerca pace nella solitudine della Verna, ove il padre s. Francesco l'aveva trovata. E secondo il Gentile s. Bonaventura invano la cercò, perchè con l'alta speculazione del suo *Itinerarium mentis in Deum* troppo

s'affaticò l'intelletto: non era più la semplicità francescana. A che noi diremo che il gran Santo ebbe le ali assai robuste per levarsi da ogni cosa con la mente a Dio; e il cuore ardente nella mèta raggiunta bene riposò come in sua pace. Ma a gran torto il Gentile confonde la questione di assegnare l'obiettiva verità a che è nata e in cui sarà felice l'anima nostra, con la prima molto più semplice e facile, di dire in che cosa formalmente consista la nozione di logica verità.

A torto vuole il Gentile far entrare il misticismo cristiano ove proprio non ha che fare. O se c'è connessione, perchè i principi influiscono su tutto, questa è per conchiudere soltanto contro gli idealisti, che alla nostra fede, o dei più rozzi cristiani, o dei santi più elevati, sempre risponde la certissima obiettiva realtà, posta in se stessa come è creduta e non altrimenti: non vogliamo sogni, nè elevazioni sentimentali; non ammiriamo voli d'intelletto, che non abbiano un termine più vero e reale e grande in se stesso, che non sia la finzione di qualunque finita intelligenza.

A torto ancora qui s'induce il *credo ut intelligam*, che pare un bisticcio ai nuovi maestri. Non vuol dire certamente che sia necessario, e nè pure che sia possibile, incominciar da un atto di fede tutto l'ordine della conoscenza intellettiva. Furono sempre tra noi riprovati e reietti i tradizionalisti e i fideisti, pretendenti che anche gli assiomi sian certi per l'autorità degli antichi, o esigenti un immediato assenso alle verità religiose da chiunque una prima volta se le oda proporre. Anzi chi ancora non ha creduto, ha diritto (e il dovere insieme) di esaminare e di studiare per accertarsi che vi è morale obbligazione di piegarsi alla divina parola, fatta manifesta nei segni di credibilità. Dunque non s'incomincia dal credere. Vero è che Dante potè accennare *al ver primo che l'uom crede*, in quanto la voce *credere* fu spesso usata per qualunque assenso intellettuale; nella qual maniera anche gli antichi Scolastici distinsero l'*apprehensio* e la *credulitas;* designando con quella voce il semplice concetto, con questa il giudizio che afferma o nega. Ma il *credere* propriamente detto importa un assenso dipendente dalla volontà; e, più rigorosamente ancora, non per motivo intrinseco all'oggetto proposto, ma per l'autorità di chi parla, il quale è motivo estrinseco. Di che nulla si avvera, quando si

tratta, o di principi per sè manifesti, termine d'intuizione; o di conclusioni necessariamente dedotte, che son frutto di ragionamento; nè quando ci determina all'assenso l'evidente esperienza o dei sensi esterni o dell'interna consapevolezza.

Neghiamo adunque che per la Scuola e particolarmente per s. Tommaso sia stato accettato mai il *credo ut intelligam*, nel senso che la umana conoscenza incominci dalla fede. Anzi, com'è necessario, per condurre un adulto alla fede, ammettere Iddio e sapere che ha parlato, non si richiede a questo, ossia non basta, poca filosofia. E deve essere sana filosofia, qual fu quella che gli Scolastici, correggendo e compiendo, derivarono dai Greci. Dai Greci sì, perchè i più insigni fra essi seguirono e coltivarono il lume naturale della buona ragione; da Emmanuele Kant e dagl'idealisti, non v'è nulla da prendere: certamente no, perchè son sistemi tutti volti ad oscurar quel lume e a distruggere ogni possibilità di certezza e di conoscenza oggettiva. Ond'è che molto erano assurdi i modernisti nel lamentarsi che qualche greco concetto fosse entrato a far parte del dogma cattolico, e non si rigettasse ora come cosa umana e caduca, per dar luogo ai concetti kantiani. La differenza è che quei primi concetti, spontanei e necessari, venivano da Dio, che pur nella natura ci segnò con un raggio del suo volto, dandoci la ragione; i secondi sono un pervertimento dell'anima e una violenza contro natura, e però contro l'Autore della medesima.

Stando alla esposta considerazione, è vero il dire: *intelligo ut credam*, com'è pur giusto che sia prima la natura e le si aggiunga poi ciò che è soprannaturale: la grazia suppone la natura come soggetto e la fede suppone l'intelletto con le sue prime conoscenze. È vera poi la frase antica: *credo ut intelligam*, riferita, non alle verità naturali e prime, sì agli stessi misteri; in quanto, e credendo otteniamo di vedere un giorno ciò che crediamo, e, anche nella mortale condizione, soltanto all'anima umile di chi crede, non alla superba di chi resiste, è dato lume per conoscere, quanto è possibile quaggiù, e per ammirare e per gustare *la verità che tanto ci sublima.*

Di nuovo, si smarrisce per via fallace il Gentile, quando attribuisce all'Angelico di voler chiarire la nozione formale di verità con richiamarla da Dio, o di far certi i primi assiomi, per

una divina illustrazione concessa all'umano intelletto. Male così si confondono le ragioni intrinseche e le esterne cagioni, la causa formale con l'efficiente. Sappiamo che tutto viene da Dio, come da prima causa di tutto ciò che in qualunque modo è, sì nell'ordine entitativo, sì nell'intellettuale. Tra noi si ammette e si sa che la necessaria esistenza dell'Essere assoluto è nell'ordine ontologico la suprema ragione di tutte le essenze finite, e che esistano di fatto, se esistono, e che sieno possibili e che sieno intelligibili; è ancora la suprema ragione di tutte le necessarie verità, fondate certo nell'essere, quantunque noi non procediamo con lo stesso ordine, nè da Dio incominci la nostra conoscenza; finalmente è da Dio la virtù e l'attualità del conoscere, che può darsi in qualunque creatura. Perchè Iddio ci ha dato la luce intellettuale, determinata alle prime innegabili verità, si dice che in Lui vediamo le prime enunciazioni: non Egli è oggetto della mente, ma, per ingenita necessità da Lui venuta, siamo portati a giudicare così. Ma il saper questo è l'ultima naturale perfezione a cui arriva il nostro intelletto; non è l'inizio del nostro procedere, nè mai s. Tommaso insegnò che, per essere primo Iddio nell'ordine ontologico, sia pur primo nel nostro ordine logico.

Non sappiamo poi da qual pensiero sia stato il Gentile condotto a scrivere: « Anche lui, s. Tommaso, trascinato dalla corrente della logica antica, termina col negare lo spirito e non vedere altro che ciò in cui lo spirito si affisa » [1]. Ma come ha potuto mai negar lo spirito, colui che pur s'affisa nella sua luce, e sublime ragiona della natura spirituale e ne dichiara l'una e l'altra operazione intellettuale e volitiva? Ma la nuova filosofia chiama spirito il pensiero stesso che non procede da sostanza alcuna; e così senza dubbio l'Angelico o nega o non ha pensato mai uno spirito sì assurdo, che per volere esser tutto riesce in nulla.

Nell'invincibile difficoltà di trovare nel solo intelletto la relazione che costituisce la verità, il maestro è spinto a rifugiarsi altrove e a cercarne la ragione nel buon volere. Quella conoscenza che fa l'individuo buono è verace: qui porremo la ragion formale di verità! La recente scuola pragmatista, tutta intesa a diminuir

1 *I problemi della scolastica*, p. 108.

l'intelletto e a crescere la volontà, non osava porre sì stretta identità del vero con il bene, quantunque da questo volesse far dipendere quello. Ma il Gentile dice che soltanto per il valore morale il vero è apprezzato (*Teoria dello Spirito*, p. 81). Non dobbiamo distinguere, egli insegna, la volontà dal pensiero, perche ricadremmo nel superato intellettualismo, ponendo un fatto precedente al pensiero. Ma l'atto stesso di pensare, che sarebbe impedito, se dipendesse da un soggetto pensante o da un oggetto pensato, esso medesimo deve attuarsi liberamente, e così ha ragione ad un tempo d'intelletto e di volontà, esso ha in sè solo tutto il suo pregio. Nella quale creazione lo spirito si esercita e si affatica, come colui che ara i campi, o solca i mari, o si alza a volo (p. 92). È creazione faticosa, perchè lo stesso soggetto produce sè e il suo oggetto, mentre « quell'altro pensiero che sarebbe pura contemplazione fredda e passiva, esterno alla realtà (e quindi non sarebbe reale [1]), non è un pensiero »; e prosegue ricantando la perpetua canzone del suo pensiero autogeno, per opposizione alla « grossolana e corpulenta maniera di considerare le cose dello spirito » (p. 80), che è quella di tutti, supponendo un oggetto.

Raccogliamo, come conclusione di questo punto, che è impotente lo sforzo degl'idealisti a dare una nozione accettabile della verità. Essi pur sentono che la verità consiste in una conformità; che questa esige due termini; che tra i due termini deve porsi qualche distinzione, anzi una vera opposizione. Ma vano è lo sforzo di trovare i due termini, poichè fuor del pensiero non può esser nulla, nè lo stesso spirito esiste se non in quanto è l'atto fuggente del pensare; nè quest'atto pone sè come distinto dal suo oggetto.

Particolarmente ci dispiace che il Gentile, continuando i suoi tentativi per trovare il concetto di verità, giunga a profanare i divini misteri, come falsifica la nozione del misticismo cristiano. Il quale pone senza dubbio in cima a tutto la carità; ma questa

[1] Che reo sofisma in questa breve parentesi! Se il pensiero è distinto dalla realtà dell'oggetto esterno, non è reale! Ma distinguo! Non è reale della realtà entitativa dell'oggetto medesimo, concedo; non è reale della sua propria realtà, forse migliore di quella dell'oggetto, nego. Ricordo il sofisma di Parmenide: Fuori dell'ente è niente; dunque fuori del Primo è nulla. Dunque tutto è uno!

presuppone la verità obiettiva e realissima della fede. E il Gentile vuol ridurre *la teologia a pretta filosofia* (*Logica*, p. 131), disconoscendo l'oggetto rivelato superiore alla ragione, e male confondendo il discorso che connette le verità dette da Dio, secondo che tra noi è possibile analogare, mentre prendiamo quasi principi affermazioni vedute da intelletti più alti del nostro, con la pretesa di misurar noi stessi ragionando quei misteri o di stabilirne la verità. Peggio ancora dopo aver bisticciato sulla unità molteplice del soggetto, dell'oggetto, del pensiero che gli unifica, crede di avere in mano una monotriade rispondente a quella che noi adoriamo nelle tre divine Persone che sono un solo Iddio; e in Dio vuol ravvisare quel processo che gli par costituire universalmente lo spirito, onde viene a scrivere: *Sì che Dio è uno, sì, ma in quanto trino: e però è spirito* (p. 162): la quale è assurda bestemmia.

La legge: non contradizione.

Per aver verità, dovrà almeno il pensiero restar d'accordo con se stesso? S. Tommaso contro Protagora osservava che, nella sua posizione, le contradditorie possono esser vere ad un tempo, perchè, se non v'è altra obiettiva realtà che il pensiero, con ciò stesso che questo è, è sempre vero, e ben possono essere pensate contrarie affermazioni. La contrarietà può esser tra due soggetti, o tra due che paiono pensieri dello stesso soggetto. Difatti Hegel volle conciliare le due contradditorie nello stesso ordine della realtà: di che diremo più tardi. Il Gentile ammette che per i filosofi oggettivi il principio di non contraddizione è supremo ed è necessario; ma per la nuova filosofia non ha nessuna necessità. Egli nota « il profondo divario tra il concetto di pensiero pensato, » per cui il principio di non contraddizione ha un senso, e quello » di pensiero pensante, atto dell'Io trascendentale, al quale il prin- » cipio di non contraddizione non può riferirsi, senza che esso da » pensiero pensante, che è attività, discenda a pensiero pensato, » che è termine » (*Teoria dello Spirito*, p. 43). E continua compatendo i vecchi filosofi, per i quali quel principio era posto come le colonne d'Ercole, impossibili a trapassare.

Anzi il Croce, dopo aver dichiarato che non si può pensare alcunchè di positivo senza pensare il contrario (non si pensa vita se non negando la morte, non il bene senza negare il male), insegna che pessimamente è formulato il principio d'identità e di non contraddizione, intendendo che *A* sia soltanto *A*, e non ad un tempo non-*A*; perchè così porremmo alcunchè d'immobile e negheremmo la vita (*Logica*, p. 68).

E si accordano i nuovi filosofi nella sentenza che, come il pensiero può passare dal sì al no, così passa il pensato, che non è altro dal pensiero; e, come il pensiero d'una forma positiva inchiude il pensiero dell'opposto, così ogni realtà inchiude la contraria. Non teme il Croce di asserire che intrinseco a Dio deve esser Satana.

Per confutar cotali affermazioni, basta esporle. Notiamo di fuga che così di nuovo è distrutta ogni ragione di verità, la quale importa determinazione di una delle due contraddittorie, e nel prendere insieme le due si ha una chimera che non è nè vera nè falsa, perchè fugge ad ogni intelligibilità. Che davvero è distrutta ogni scienza, la quale tende a stabilire una delle due parti della contraddizione, come esige la cosa di che si tratta. Che nemmeno è vera l'osservazione fatta dal Croce che ogni forma pensata connota la contraria: perchè la negazione si riferisce all'affermazione, ma non reciprocamente, e ben posso veder luce senza avere immagine delle tenebre e meglio posso conoscere vero e bene senza pensare il falso e il male, e solo dopo l'ente posso pensare il niente, nè certo quello è da principio concepito per opposizione a questo, ma per se stesso e direttamente come termine primo dell'intelletto. Notiamo ancora che nè pure il pensiero può con uno stesso atto affermare e negare lo stesso attributo dello stesso soggetto: lo potrà forse successivamente, come anche l'ente reale può mutarsi: e, poichè l'ente è oggetto del pensiero, per l'uno e per l'altro con proporzione le stesse leggi debbon valere. E riguardo ai concetti, sia pure che per la relazione i due contrarii possano rappresentarsi insieme: ma non è necessario; e, specialmente quando non sieno forma e privazione, come luce e tenebre, ma ambedue sieno positivi, come bianco e negro, ciascuno ha il proprio concetto, conforme alla propria ragione; e finalmente fu

un grosso errore portar l'esempio di Satana opposto a Dio, evocando pure l'empio inno del Carducci (Croce, *Logica*, p. 67), quasichè quell'atomo perduto, che è Satana davanti a Dio, avesse qualche proporzione con Lui, o fosse davvero il Male assoluto, stortamente sognato dai Manichei.

I nuovi maestri insomma ricusano d'accettare almeno nel loro ordine idealista il principio primo dell'intelletto che all'essere ripugna il non essere. E ciò posto, è impossibile ogni discorso, è un complesso incoerente di note che fanno violenza allo spirito, ogni concetto è assurdo.

Il ragionamento.

La *sintesi a priori*, per la quale il pensiero, indipendente da ogni norma di realtà obiettiva, e più libero d'una fantasia che va sognando a sua posta (questa almeno accozza immagini prima attinte all'universo esteriore), crea da sè i concetti e da sè compone le note delle idee complesse, o gli attributi aggiunge ai soggetti nei giudizi, basta per tutto il processo intellettuale della nuova filosofia. A che può valere il ragionamento? Che pregio può avere il sillogismo? O quali leggi potranno imporsi all'andar pienamente libero del pensiero creatore? Quando nel pensare appaia un certo ordine, tutto spontaneo peraltro e non modellato su alcuna norma o reale o teorica, potremo dire che si discorre o che si ragiona. E però dichiara B. Croce che come il giudizio non differisce dalla semplice intuizione che percepisce l'essere d'una forma qualunque, così il ragionamento non differisce dal giudizio e dal concetto: sempre è libera creazione del pensiero, ponente in sè, e non fuori di se stesso, il pensato (*Logica*, p. 82).

Ma, egli si chiede, non v'è forse la differenza che il sillogismo comprende tre giudizi, ben connessi per un termine medio? Anzi, risponde, è una serie infinita; perchè in ugual modo ciascuna premessa viene ugualmente da altri e da altri sillogismi o giudizi, senza possibile principio, perchè il pensiero, non ristretto empiricamente a te o a me, ma assoluto, non ha tempo e non ebbe incominciamento. Se poi qualche aristotelico gli dicesse che io, in quanto mi sento io distinto da B. Croce e dagli altri, certo son

nato e ho incominciato a studiare e a sapere e in capo ai sillogismi primi ho posto alcune affermazioni per sè chiare e per sè stanti, il maestro lo respingerebbe sdegnoso con una recisa negazione, e la questione dovrebbe esser finita.

Sì, finita o troncata in quanto l'idealista si mette fuori d'ogni possibile ragionamento.

Dopo questo il maestro continua tuttavia disprezzando e schernendo la logica empirica o formalistica o verbalistica di Aristotele: inutile arnese di vanissimi parlatori. Conviene certo che dicano così gl'idealisti, i quali, se si provassero a valersene, non potrebbero stabilire pure una delle loro tesi. E quei nomi non bastano davvero a deprezzare il lavoro d'Aristolele, accettato nella Scuola cristiana, ove sinceramente è propugnata la divina verità [1]. Non è vero che sia *empirica* una scienza che, se dà precetti, ne assegna l'intrinseca necessaria ragione. Non è vero che sia semplicemente *formalistica* quella logica che pone a fondamento la divisione dell'ente reale per le dieci categorie, infinitamente meglio di quello che abbia fatto Emm. Kant con la sua divisione dei giudizi, che l'intelletto forma a suo modo. E l'antico logico sempre tien volto l'occhio anche alla materia trattata, in quanto può essere o necessaria o contingente. La qual distinzione non è ammessa dagl'idealisti; ma in questo pure essi restano a corto. Finalmente chi dice quella logica *verbalistica* non ricorda che le parole stanno per i concetti e i concetti si debbon riferire alle cose. Nè credo io che B. Croce, quando la parola *uomo* gli suona o è da lui proferita, pensi ch'è una voce bisillaba o che è un nome mascolino, ma, alla fantasia vagamente e distintamente all'intelletto, gli si presenti un vivente sensitivo e ragionevole, stante su due piedi e con il noto aspetto. E credo pure che per il logico peripatetico altro è dire: *l'uomo è ragionevole,* altro è dire: *l'uomo è dotto.* Dunque tutte le denominazioni che il critico volle dare alla vec-

[1] Tutta la scuola cristiana, incominciata con Boezio e Cassiodoro nel secolo VI, continuata nel medio evo e fino a noi, chè pur noi viviamo, benchè il mondo profano finga d'ignorarci, non potendo confutarci altrimenti. Che se Tertulliano o qualche altro scrittore ecclesiastico mostrò di respingere la dialettica greca, era mosso soltanto o da avversari sofisti o dall'abuso della ragione, che pretendesse di misurare i divini misteri.

chia logica o son false o son male intese. E ugualmente privo d'ogni buona ragione, ivi il Croce continua disprezzando le leggi scolastiche del sillogismo, come *regolette*, che valgono quel che soglion valere le *regolette*. Manca alla sua erudizione la lettura di qualcheduna tra le nostre *Summulae*: avrebbe veduto la necessaria ragione di tutte le norme date. Si provi il maestro a fare un sillogismo buono che non le osservi, o a farne uno che, osservandole tutte davvero, resti inefficace. Non un superbo disdegno basta a demolire la sapienza dei secoli.

Ma non aspettavamo nella stessa materia un somigliante errore da G. Gentile. Nella *Introduzione* alla sua *Logica*, dopo aver detto che è illusione il tentar di mantenere la logica antica dopo la nuova abbozzata nella *Critica della ragion pura*, e di supporre ancora che si debba presupporre al pensiero una verità determinata, mentre tutta la realtà dee ridursi al pensiero, e solo così la filosofia può stendersi alle cose tutte ed esser davvero *humanarum divinarumque rerum scientia* (notando pure che le cose divine si distinsero dalle umane, perchè non era facile scorgere la profonda unità della creatività umana con la divina nell'assoluto concetto del pensiero); insegna che la logica voluta dare per norma alla ragione è puramente ipotetica, come l'essere che si è creduto di vedere fuori di noi, e come lo spazio a tre dimensioni. E nella stessa guisa che lo spazio da noi appreso non toglie la possibilità d'altri spazi, così « presupposto il logo della logica descrittiva, » niente impedisce di pensare la possibilità di un logo diverso » (p. 17): ossia, come per noi è vero che all'ente ripugna il non-ente, così è possibile che per altri non ripugni! « È un fatto che noi » non si sappia ragionare altrimenti di come si ragiona... Ma » quale necessità può competere a un fatto? E chi può dire che » in un mondo diverso, non s'abbia a ragionare altrimenti? ». E prosegue dicendo non essere più necessarie le regole logiche di quello che sia l'uso della forma condizionale nel verbo italiano. Diciamo: *farei se potessi*. Assolutamente era possibile formar la lingua o la grammatica a dire: *facessi se potrei*.

Noi non comprendiamo come sia lecito parlar così, ancorchè si prescinda dall'universo reale e da ogni necessità dell'ente. Non comprendiamo come anche il pensiero non abbia in sè medesimo

qualche necessaria legge e qualche processo inevitabile. Aspettavamo queste leggi dell'intelletto da Emm. Kant che aveva promesso la sua metafisica; ci pareva che i nuovi idealisti ce le dovessero dare, dopo aver voluto ridurre ogni cosa al pensiero. Chi sa per altro? Forse il pensiero così essenzialmente è libero da sdegnare ogni freno e ogni modo che gli si voglia imporre. Nessuna incoerenza è assurda, se è pensata, poichè tutto l'essere è nel pensiero.

Ma il Gentile sembra affermare quella contingenza delle norme logiche, anche ponendo con tutto il genere umano le cose esistenti fuor di noi, e l'essere precedente al pensare. E allora, liberi dalla chimera idealistica che faceva velo alla luce dell'evidenza, respingiamo quella opinione come un mostruoso errore, possibile a proferirsi nelle parole (a concepire intellettualmente, no), solo perchè si dimentica il supremo assioma che con l'essere non istà il non essere della stessa cosa; nel quale assioma subito appare il secondo detto d'identità: *quae sunt unum cum tertio sunt unum inter se*, e su questo si fonda ogni raziocinio, che è la parte della logica più soggetta a regole, come quella ove più facilmente altri può sviarsi. Protestiamo che il mondo ove queste norme e quei principi possono mutarsi è, appunto come lo spazio a più di tre dimensioni, fuori d'ogni realtà e d'ogni intelletto e d'ogni fantasia, in quei mondi dei quali gli antichi scherzando si domandavano: *utrum chimæra volitans in spatiis imaginariis comedat secundas intentiones*.

Così l'illustre professore verso la fine del volume si prova a mostrar fallaci il sillogismo e l'induzione, e con ciò a distruggere ogni possibile ragionamento.

Seguiamo un po' da vicino il pensiero del Gentile che vuole esporre il pensiero d'Aristotele: ma ci darà un saggio che davvero ciascun pensiero va da sè e non pretende di conformarsi ad un oggetto presupposto. Non sarebbe il Gentile idealista, se realmente esponesse un pensiero antico. Tutta la storia per i nuovi maestri è soltanto la vita presente dell'intelletto che ora crea, non un fatto passato: questo è morto, e quello vive.

Adunque nel cap. VI della parte seconda della *Logica* si tratta del sillogismo. E s'incomincia dicendo esser paruto giustamente ad Aristotele che il rapporto tra i due termini d'un giudizio non è

funzione perfettamente logica, poichè è sì rapporto, ma immediato. Ci vogliono tre giudizi, ove sia un termine medio fra i due dell'ultimo che afferma conchiudendo. Adunque il pensiero logico nella sua piena effettiva mediazione è una triade della forma : A = B = C, che equivale a dire: A = B, B = C, A = C; ove, posti i primi due, il terzo è necessario.

E prosegue deducendo: « In questa teoria, dunque, non c'è » altra verità che quella la quale non ha in se stessa la propria » necessità e ha bisogno perciò di altre verità, che ne dimostrino » la necessità. Concetto evidentemente assurdo... » (p. 246).

Ma non è questo il pensiero di Aristotele. Presso il quale è notissima la distinzione tra i principi per sè noti e le conclusioni; tra le verità per sè necessarie e quelle che hanno nelle prime la cagione della loro necessità; tra quelle a conoscer le quali basta l'intuizione o la percezione dei termini, e le altre per le quali si richiede il discorso. E insegna che la stessa ragione vale e per l'ente e per la verità, e che in ambedue gli ordini ripugna ugualmente il processo all'infinito: ἀνάγκη στῆναι.

Il Gentile poi vuol mostrare la vanità del pensiero aristotelico in quanto la mediazione aggiunta nella triade dei giudizi non importa differenza alcuna dall'immediatezza d'un solo. Per dichiarar questo prende il sillogismo: Ogni uomo è animale; Socrate è uomo; dunque Socrate è animale.

Non bene assume ad esempio un sillogismo detto espositorio, ove l'applicazione del termine medio al soggetto quasi non differisce dall'applicazione del primo termine universale. Certo, se il sillogismo non valesse ad altro che a simili conclusioni, sarebbe quasi una tautologia. Ma, lasciando correr questo, ha gran torto il Gentile di far sua la critica antica di Sesto Empirico, che sofisticamente diceva: Questa proposizione, ogni uomo è animale, è fondata per induzione sui particolari, e in tanto si afferma, in quanto si sa che Socrate e similmente Sorte e Dione, e così via, sono animali. Dunque la conclusione è presupposta dalla prima delle premesse, e siamo in un circolo vizioso.

Ma in falsa supposizione sono e Pirrone e Sesto e il Gentile, in quanto suppongono e che l'induzione debba partire da tutti i singolari già noti, e che sia sempre una semplice constatazione di

fatti, ove l'esperienza sia priva d'ogni lume di principi per sè necessari.

Un fisico che ha misurato la conduttività elettrica d'un filo di rame di dato spessore e chimicamente puro, è certo che qualunque ugual filo di rame in simili circostanze condurrà ugualmente l'elettricità. Vale il principio: *dictum de uno dictum de omni*, poichè la natura non ha che un modo di agire e di patire. Perciò un solo esempio può bastare. E l'intelletto anche in un solo individuo vede la ragione formale che è comune a tutti gli altri della stessa natura. Così vendichiamo dall'ingiusta accusa d'inutilità e il sillogismo e l'induzione.

Quest'ultima può dirsi il principio della scienza umana, in quanto noi partiamo dai sensi, che ci presentano i singolari. Ma non è vero che la sensibile esperienza sia tutta la ragione del nostro sapere. Chè in ogni cosa sentita l'intelletto apprende subito la ragione di ente, e con questa vede le necessarie asserzioni, senza le quali la stessa nozione di ente verrebbe meno, e vede quel poco a che si estende l'intuizione della nostra anima; è poco, ma è certissimo e basta per guidarci poi nelle continuate esperienze a formare tutta la scienza di che siamo capaci. Perciò quei principi furono detti *semina scientiarum*.

Ponendo che in qualche modo fosse oscura l'animalità di Socrate, l'osservar ch'egli è uomo, e che l'animalità appartiene alla definizione dell'uomo, toglierebbe quella prima oscurità. Ma non c'è bisogno di ridurre a così poco il sillogismo. Avviene spesso che la convenienza d'un attributo sia più manifesta sotto una ragione più semplice e più universale, che non appaia per un soggetto di minor estensione. E può avvenire che la convenienza delle ragioni formali non sia frutto d'immediata induzione, ma di più intima speculazione intellettuale. Allora il sillogismo condurrà di fatto a conclusione, che certo doveva essere implicita nelle conoscenze precedenti, ma che è nuova nella sua esplicita enunciazione.

Così non è subito manifesto che il quadrato dell'ipotenusa equivale alla somma dei quadrati dei cateti. Ma chi vede che la perpendicolare abbassata sull'ipotenusa dal vertice dell'angolo retto divide il quadrato dell'ipotenusa in due rettangoli, ciascuno equivalente al quadrato del cateto adiacente, conchiude il teorema.

Non è manifesto che l'anima umana sia incorruttibile. Ma è più facile vedere che l'atto intellettivo ha intrinseca indipendenza dalla materia. Ne segue che come l'operazione così l'essere dell'anima ha quella indipendenza.

Le opposte critiche muovono soltanto dal proposito di non vedere e di sostituire la sintesi a priori, tutta arbitraria e soggettiva, all'antico procedere, che si conforma alla realtà dell'universo.

La logica come scienza.

Del resto, quando il Gentile fin dall'introduzione dà la logica antica come semplice norma pratica del ragionamento, e le oppone, come flagrante dimostrazione d'assurdità, il valersi della stessa logica per assegnarne il modo e le leggi, per due capi dimostra di esser lontano dal penetrare il pensiero antico: pensiero troppo più profondo che non siano le critiche avverse.

Queste si fondano nel falso supposto che il primo problema sia quello che ora è detto gnoseologico, in quanto dobbiamo mettere in questione e in dubbio la prima natura della conoscenza, e se a questa risponda alcunchè di reale, e se sia capace di rappresentarci con verità alcun oggetto. Qui sì, appare manifesta e flagrante la contraddizione. Con quale criterio e con quale facoltà potrò io giudicare la realtà e la verità del mio conoscere, se non ho nulla meglio di questo e nè pur fuori di questo, per accertarmene? E qualunque cosa io pensi o dica, suppongo di pensare e di dire la verità, ossia di giudicar l'oggetto di che si tratta com'esso porta. Se non suppongo che il mio dire sia vero, ossia conforme alle cose dette, è vanissimo ogni sforzo, e in eterno resterò nel primo dubbio in che mi sono posto. Si potranno scrivere volumi: ma all'osservazione ora fatta nessuno mai risponderà, e la questione seriamente messa in dubbio, se l'intelletto sia conoscitivo, non sarà sciolta mai, nè mai si andrà innanzi, più che non faccia lo scoiattolo nella sua gabbia tonda.

Invece tutt'altra è la questione logica, che gli antichi hanno trattato a fondo e forse esaurita. Per essi la mente riflette sopra sè medesima, volgendo l'attenzione ai suoi atti, dei quali ben può avere coscienza, perchè lo spirito *sè in sè rigira.* Ne riconosce il

proprio modo di procedere e la proporzione all'oggetto e l'ordine con cui naturalmente si succedono e si connettono. Ne ravvisa particolarmente la necessità o la contingenza, in quanto è conscia a sè di non potere operare altrimenti, di non poter negare o sospendere l'assenso, o di poter invece rifiutarsi all'affermazione e fermarsi in altre considerazioni diverse ed opposte. E ove sente necessità, pienamente è determinata e dà pieno consenso; ove non sente, può consentire ad un motivo probabile e può dissentire. Sente quella necessità riguardo ai principi per sè manifesti, e non può non assentirvi, ancorchè la volontà sforzi in contrario l'immaginazione e comandi parole incoerenti. E come sono ineluttabili i sommi principi, sono ugualmente le loro applicazioni all'ordine degli atti necessariamente connessi, e però alle conclusioni, che dai principi stessi, aggiunte le irresistibili esperienze interne ed esterne, sono dedotte.

Riferendo questa necessità agli oggetti esternamente proposti, si formano le scienze. Riferendola all'ordine degli atti medesimi che sono nell'intelletto umano, nei quali atti si presentano di nuovo gli oggetti stessi come pensati e come portati all'ordine intenzionale della conoscenza, si forma la scienza logica. La quale sarà pure conseguentemente descrittiva e normativa come vuole il Gentile, ma prima e più essenzialmente è la scienza speculativa delle seconde intenzioni: *scientia secundarum intentionum*: ossia di quelle ragioni che prendono le cose in quanto sono contenute nell'ordine intellettivo: per esempio, come hanno ragione di termini in un giudizio, o di soggetto o di predicato, come sono riferite a molti individui o a molte specie, come son confrontate in un ragionamento. Le quali formalità evidentemente si avverano nell'intelletto e non nell'ordine entitativo, benchè quello da questo pure dipenda, e non senza riguardo agli oggetti sia l'ordine degli atti intellettivi. Adunque è vera scienza, e ha un soggetto difficile, ov'è necessaria penetrazione e attenzione, la logica che studia le seconde intenzioni, o le ragioni che prendon le cose in quanto sono nell'intelletto: è sottile speculazione, che di sua natura segue e non precede la psicologia e le altre parti della filosofia. Ma perchè da quella più alta contemplazione si devono poi raccogliere

le norme direttive dell'atto razionale, si suole preporre alle altre trattazioni.

Nè per questo è legittimo lo scandalo preso, perchè con la stessa logica si procede nell'assegnare le regole logiche. Poichè la stessa natura qui previene ogni studio, e anche prima di esserci resa piena ragione del processo intellettuale, e prima d'averlo ordinato scientificamente, la natura procede secondo i principi evidenti e con quel primo lume, che poi dà maggior luce guardato attentamente e con perfetta riflessione. La quale compie e non muta quello che dall'ingenua natura è suggerito, e sovrattutto vale a rendersi conto di ciò che importa la stessa natura intellettiva.

Or si attenda che questa riflessione si termina sì agli atti primi, con i quali direttamente furono intesi gli oggetti proposti. Ma più assai che riconosca gli atti come operazioni del soggetto o esercizio delle interne facoltà o modificazioni dell'anima, li riconosce come inchiudenti gli oggetti conosciuti, precisamente come conosciuti. Se io rifletto sopra un giudizio, come per esempio: ogni vivente corporeo è organico, non penso che così è messa in atto la mia intelligenza e che è un'operazione spirituale o altro simile, ma piuttosto che cosa significhi *vivente* e che cosa *organico*, e che questo secondo concetto si aggiunge al primo, e ho qui un predicato aggiunto al soggetto, e che è congiunto necessariamente, e che la ragione di *semovente*, propria di ciò che vive, esige nel corpo diversità di parti, e però in quel giudizio il predicato è implicito nella nozione del soggetto, ma che prima non era abbastanza avvertito, perchè le due ragioni formali di *semovente* e di *avente parti eterogenee per sè unite* sono distinte, e una, benchè incompiutamente, poteva essere concepita senza l'altra. Così la riflessione mi ripresenta come pensati, con le relazioni logiche di attributi e di soggetti, di convenienza necessaria o contingente, di esser comuni a molti individui o a molte specie, e simili, gli oggetti che prima furono percepiti esternamente. Così per conseguenza è manifesta l'obiettività del conoscere, e l'oggetto è inchiuso, certo intenzionalmente e non con la mole corporea o con la realtà entitativa, nello stesso atto primo e diretto che l'ha appreso. Dunque non è da cercare più oltre e non è da mettere in dubbio.

È giustissimo lo studio antico dei logici che, riflettendo sugli atti conoscitivi, ne riconoscono il modo di procedere e l'ordine e la proporzione agli oggetti, e con questa ricerca, aggiunta allo studio psicologico, fondato ancora nell'analisi degli atti nostri, ci dà quanto si può desiderar di sapere intorno all'umana conoscenza. È radicalmente inane e falso lo studio nuovo dei critici, i quali pongono la questione se l'intendere un oggetto sia o non sia intendere un oggetto; se la percezione che vi si termina si termini a qualche cosa; se la riflessione che di nuovo ce lo mette innanzi, ci metta innanzi quello stesso a che essa tutta si volge. Che se, facendo violenza alla natura, di tutto questo dubitiamo, non avremo in eterno il modo di risolver quel dubbio, e di fidarci coerentemente di qualsiasi nuovo concetto e di ogni possibile ragionamento.

Voler poi la logica del conoscere, *come puro conoscere* (*Logica*, p. 18), cioè libero dal rappresentare qualsiasi oggetto, è un voler la logica dei liberi sogni, è un distruggere la prima nozione di quel che è *conoscere*.

Il Gentile in ogni modo si sforza di persuader se stesso e i suoi lettori che in quel *puro conoscere* è la pura verità. E dà gran lode ad Hegel che si è messo sulla via nuova del libero pensiero, benchè non sia giunto alla mèta che il Gentile ha toccata. Ma vuol far sentire quanto Hegel sia progredito in confronto al vecchio Aristotele, e come la logica del primo sia superiore a quella del secondo. Ma dove sta la differenza? Ecco: « La vera differenza tra la logica aristotelica e l'hegeliana non è, a mio credere, che l'una è formale, l'altra no; ma che l'una è malamente formale e l'altra rigorosamente formale. In quella si cerca il formale nell'empirico e nel concreto, riuscendo all'arbitrario e al futile e deducendo l'indeducibile, ossia dal generale il particolare che vi si è messo; in questa si cerca il formale nella forma, nell'idea, nel principio, che informa il reale » [1]. Così il Gentile. Ma non egli potrebbe sostenersi contro Aristotele, il quale sdegnoso gli chiedesse che cosa sia cotesto reale informato per chi tutto nega fuor del pensiero, e perchè avvenga anche a lui così

[1] *Riforma della logica hegeliana*, p. 76.

fermo idealista di non poter formare alcun pensiero o concetto universale e astratto senza aver tratto le prime nozioni dall'esperienza, la quale è nulla se non si termina a ciò che è concreto nei singoli sensibili, onde poi saliamo alle ragioni formali e astratte, che sono apprese dall'intelletto e non dal senso; e gli chiedesse quanto studio debba egli porre a cercare il formale nella forma supposta presente com'è il pensiero in atto, mentre essa medesima è tutta formale; e insistesse per fargli dire che cosa c'impedisca di cercare invece o di apprendere un principio formale nel concreto corporeo, ove pur deve esserci qualche atto o forma secondo la quale sia intelligibile; e gli domandasse se egli davvero, per affermare un principio, abbia dovuto prima pensarne ad una ad una tutte le applicazioni per accertarsi che è vero: con che lo costringerebbe a riconoscere che ben si può intuire la formale necessità d'una enunciazione universale prima d'accorgersi che essa dee pure avverarsi in una od altra complessa determinazione. E così svaniscono ad uno ad uno tutti gl'incisi di quel periodo infelice. E basta per vendicare la logica antica, che sta come scoglio tra i flutti invano spumanti, contro i sofismi e le accuse degli idealisti.

GUIDO MATTIUSSI S. I.

Les Quolibeta [1] de Bernard de Trilia

Summarium. — Historia scholasticae cum philosophiae tum theologiae adhuc in incunabulis stat nec fortasse multos ante annos ex eis prodibit: nam ingens moles operum in codicibus manuscriptis quasi sepulta remanet quo fit ut, proh dolor, multi scriptores magni valoris fere incogniti sint. Hodie his paginis quae tibi, lector, volvendae traduntur Bernardum dictum de Trilia Nemausensem e tenebris oblivionis in quibus latitabat eruimus: Dominicanus fuit: post Divum Thomam non ita diu vixit eumque fortasse magistrum audivit; Lutetiae Parisiorum docuit; anno Domini 1292, Avenione, supremum diem obivit. Opera eius, inter quae maxime Quaestiones quaedam de cognitione animae coniunctae et separatae, et Quolibeta tria digna sunt quae lectoris attentionem captent, nemo est qui prelo edenda commiserit; magni tamen momenti esse videntur: Omnes enim opiniones Divi Thomae religiose suas fecit scriptor; immo ipsius Divi Thomae sententias non semel, in Quolibetis saltem, usurpavit quod argumento est quanto existimationis fervore Doctorem Angelicum, a primis annis qui mortem eius secuti sunt si non omnes, quidam tamen, ingenii lumine et sanctitatis fragrantia statim quasi allecti, coluerint. Eadem igitur Quolibeta Bernardi de Trilia, Quaestionibus de cognitione animae alteri articulo explicandis relictis hodie exponimus, pauca de vita et operibus scriptoris praemittentes, pauca demum excerpta ut ipsi lectori de re iudicare praesto sit addentes.

I.

On sait que si Saint Thomas eut au début quelque peine à faire triompher sa doctrine, il trouva aussi et tout de suite d'ardents admirateurs et amis. Le moins connu, un des plus fidèles, est sans doute Bernard de Trilia. L'oubli où il est resté longtemps tient à plusieurs causes: avant tout au fait qu'il n'est pas imprimé et que

[1] Bien que le manuscrit dont nous aurons à nous occuper dans cet article paraisse nous donner tort pour une fois, nous adoptons avec le P. Ehrle comme plus ancienne la forme *quolibet* au lieu de *quodlibet*. Les trois formes *quolibet, quodlibet* et *quotlibet* se retrouvent d'ailleurs aussi bien au singulier qu'au pluriel dans les manuscrits du Moyen-Age. Cfr. Franz Ehrle S. I., *Thomas de Sutton, sein Leben, seine Quolibet und seine Quaestiones disputatae*, dans « Festschrift Georg von Hertling », Kempten, 1913, p. 426 ss.

les manuscrits mêmes qui nous ont conservé ses œuvres sont rares; peut-être au petit nombre des renseignements précis sur lui [1].

Il naquit à Nîmes [2], vers 1240 [3] semble-t-il. Son nom est certainement latinisé [4]. Il passe chez les auteurs de seconde main par

[1] Sur Bernard de Trilia consulter surtout aux nos 34 et 97 respectivement le catalogue *Magistri in theologia Parisius* d'Etienne de Salanhac et Bernard Gui et le catalogue anonyme de Stams: *In ista tabula nominantur omnia scripta sive opuscula FF. Magistrorum sive bacul. in Ordine Praedicatorum* publiés par le P. DENIFLE dans « Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters », II (1886), 165 ss. Voir aussi QUÉTIF-ECHARD, *SS. ord. Praed.*, I (1718), 432; C. DOUAIS, *Les Frères Prêcheurs en Gascogne au XIIIe et au XIVe siècle*, Paris, 1885, p. 393 et, du même, les *Acta capitulorum Provincialium ordinis Fratrum Praedicatorum*, Toulouse, 1894, passim. HAURÉAU, *Histoire de la Philosophie Scolastique*, Paris, 2e P., t. II (1880), 114 ss. est très incomplet. *L'Histoire Littéraire de la France*, XX, 129 ss. est incomplète aussi mais fournit un bon résumé de divers renseignements glanés dans BERNARD GUI, MALLET (*Histoire du Couvent Saint-Jacques de Paris*), QUÉTIF-ECHARD... L'article est malheureusement déparé par quelques fautes de lecture impardonnables dans les titres des questions. CASIMIRUS OUDIN, *Commentarius de Scriptoribus Ecclesiae antiquis*, Lipsiae, III (1722) donne au nom de Bernard de Trilia un aperçu rapide mais suffisant en somme et sensé.

[2] Cfr. le catalogue *Magistri in theologia Parisius* dans « Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters », *loc. cit.* BERNARD GUI encore dans son histoire des couvents de la province de Toulouse et de quelques couvents de la province de Provence, Biblioth. publ. de la ville de Toulouse, ms. 490, f. 69 B, cité par C. DOUAIS, *Les Frères Prêcheurs en Gascogne*, p. 393 s. et l'épitaphe même de Bernard de Trilia (C. DOUAIS, *loc. cit.*). En marge des actes du chapitre provincial de Castres 1279 on lit aussi: « *Diffinitores huius capituli fuerunt... Frater Bernardus de Trilia Nemausensis...* » (C. DOUAIS, *Acta capitulorum Provincialium*, p. 225). Le tout est confirmé par le fait que notre auteur vécut surtout en Provence et que l'on ramena ses restes à Nîmes après sa mort (BERNARD GUI, *loc. cit.*). Le nom sous lequel il est connu dénoterait plutôt une origine étrangère, mais il n'est probablement, nous allons le voir, que la forme latine d'un nom de famille bien français.

[3] Cette date adoptée par QUÉTIF-ECHARD, *loc. cit.*, ne se retrouve que je sache dans aucun document primitif; elle est très vraisemblable donnant 26 ans à Bernard lorsqu'en 1266 il fut nommé sous-lecteur au couvent de Montpellier et c'est la première fois qu'il soit fait mention de lui dans les actes des chapitres dominicains (C. DOUAIS, *Acta capitulorum Provincialium*, p. 115).

[4] C. DOUAIS, *Acta capitulorum Provincialium*, passim, traduit avec raison Bernardus de Trilia par Bernard Latreille. Cela suffirait à expliquer toutes

toutes les transformations. Chose plus grave, le personnage change même de nationalité dans le catalogue anonyme de Stams où l'on peut lire: « *fr. Bernardus de Trilia nat. hyspanus* » et cette donnée se retrouve chez une série d'auteurs plus récents. Il paraîtrait donc à première vue qu'il y ait là une tradition. On s'en est troublé au point de se demander s'il ne faudrait pas distinguer deux écrivains de nom à peu près semblable, l'un français, l'autre espagnol, se partageant les œuvres attribuées à Bernard de Trilia [1]. Quétif et Echard, qui ont travaillé sur Laurent Pignon, lui-même en possession d'une liste plus ancienne peut-être que celle de Stams [2], tranchent nettement en faveur de la négative. Il n'y a pas encore de raison de revenir sur leur décision. Le catalogue des Maîtres de Paris et les autres documents dominicains ne connaissent

les variations subies par ce nom, le mot *treille* se rendant de façon très variée dans les documents latins du Moyen-Age (cfr. Du Cange, *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*, éd. Paris 1856, VI, p. 650). A peu près toutes es orthographes du nom de notre auteur, sauf celles qui ne sont que des retraductions maladroites, s'y retrouvent; *trilia* est la plus fréquente et revient notamment dans un acte de donation aux Frères Prêcheurs du couvent Saint-Jacques de Paris (Du Cange, *loc. cit.*). A vrai dire la forme la plus exacte serait *de* la Treille, comme le latin *de* Trilia le suggère. C'est elle que les Bénédictins chargés de la fameuse *Histoire générale du Languedoc* avaient adoptée dans leurs notices biographiques préparatoires. Ph. Lauer, *Bibliothèque Nationale. Collections manuscrites sur l'Histoire des Provinces de France. Inventaire,* Paris, I (1905), 214. Le nom *de la Treille* est d'ailleurs assez répandu en France. Deux communes, l'une dans l'Aude, l'autre dans le Loiret, s'appellent Treilles; mais Bernard naquit à Nîmes, à s'en tenir aux documents primitifs, et Trilia est au singulier.

[1] Cfr. Quétif-Echard, *loc. cit.*, Oudin, *loc. cit.*, tançant vertement Possevinus ou, si l'on veut, P. Féret, *Histoire de la Faculté de théologie de Paris*, Paris, II (1895), 532 ss. Passe pour le fait que plusieurs siècles après Bernard une famille de Trilla se maintenait encore en Catalogne. On peut lui en opposer un autre: au XVème siècle un syndic de l'université de Toulouse répondait au nom de Pierre de Trilha, orthographe que revêt parfois celui de notre auteur (cfr. René Gadave, *Les Documents sur l'histoire de l'Université de Toulouse,* Toulouse, 1910, p. 107). Cela ne prouve pas que Bernard de Trilia ait été leur parent ni qu'il ait vu le jour en Espagne ou à Toulouse.

[2] « Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters », II, p. 198 ss.

qu'un Bernard de Trilia, celui de Nîmes. L'hypothèse contraire ne serait à reprendre en considération que si une étude approfondie des œuvres inscrites au nom de ce dernier y invitait un jour; alors même elle ne servirait probablement pas à grand' chose; car il est à noter que les deux auteurs homonymes, ou presque, sont toujours présentés comme contemporains; ils seraient morts à trois ou quatre ans de distance. D'ailleurs s'il est resté dans l'ombre depuis comme tant d'autres maîtres qui eurent jadis leur part de gloire, le nôtre, le provençal, fut en son temps un grand homme; c'est certainement de lui que veut parler le catalogue de Stams. Le personnel des universités, maîtres aussi bien qu'élèves, était à peu près cosmopolite à l'époque où il vivait; une erreur première sur son pays d'origine a pu facilement passer inaperçue et se transmettre; elle doit être considérée comme simple accident.

II.

Bernard de Trilia entra chez les Frères Prêcheurs. Il fut lecteur de théologie en divers couvents de Languedoc et de Provence de 1266 à 1276 [1]. Appelé à Paris après 1279 il y lut les Sentences, puis, reçu maître en théologie, enseigna au couvent Saint-Jacques et y composa ses ouvrages [2]. A partir de 1287 il est élu

[1] C. Douais, *Les Frères Prêcheurs en Gascogne*, p. 393 s., rassemblant des renseignements recueillis çà et là dans les actes des chapitres généraux ou provinciaux et dont il est facile de retrouver la source dans ce même volume passim, ou dans l'autre du même auteur, *Acta capitulorum Provincialium ordinis Fratrum Praedicatorum*, déjà cité, passim.

[2] Bernard de Trilia fut certainement maître à Paris. C'est à ce titre seul qu'il a pu être inscrit au catalogue d'Etienne de Salanhac et Bernard Gui. Sa renommée même ne s'expliquerait guère autrement. Souvent mentionné de 1266 à 1279 dans les actes des chapitres provinciaux qui l'envoient comme sous-lecteur ou lecteur à Montpellier (1266), à Avignon (1267), de nouveau à Montpellier (1268), à Bordeaux (1271), à Marseille (1272), à Toulouse (1273), à Avignon (1274) et à Toulouse encore (1276) et rapportent qu'il fut un des définiteurs du chapitre provincial de Castres tenu en 1279 (C. Douais, *Acta capitulorum Provincialium*, pp. 115, 124, 130, 156, 162, 174, 183, 207, 225) il en disparaît ensuite complètement et ne s'y retrouve plus que quelques années avant sa mort en 1287. Il remplit alors des charges peu

à des charges importantes de son ordre et quitte la chaire. Il meurt en Avignon, jeune encore, la veille de la Saint Dominique 4 août 1292 [1]. Il fut contemporain de Saint Thomas. Nulle part il n'est dit expressément qu'il fut de ses élèves. Il n'est pas impossible qu'il soit allé à Paris perfectionner ses études de théologie avant d'y retourner comme professeur [2] et ce ne put être qu'avant 1266. Tous répètent avec Bernard Gui qu'il se montra « *dogmatibus ac nectare fratris Thome excellenter inbutus* » [3] et ses *Quolibeta*, nous allons le voir, confirment amplement, un peu trop même, cette opinion. L'intérêt qui s'attache à ses œuvres est, de ce fait, considérable. Les charges d'enseignement, de gouvernement de ses frères

compatibles avec l'enseignement, vicaire provincial, prieur provincial... et son nom est en général suivi du titre: *magister in theologia* (C. Douais, *loc. cit.*, pp. 310, 331, 338, 348...). C'est donc dans l'intervalle qu'il prit ses grades et professa à Saint-Jacques. Se rappeler aussi que la première partie du catalogue des maîtres dominicains de Paris, la seule qui soit due à la plume d'Etienne de Salanhac, se termine par ces mots « *Isti (frater Berengarius Notarii et frater Iohanes de Turno) duo ultimi immediate prefati legebant simul anno domini MCCLXXVIII quo hec scripsi* » (« Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters», II, p. 207); or le nom de Bernard de Trilia ne vient qu'après; il est le troisième de la seconde liste. Son titre de *magister in theologia* est encore authentiqué du fait qu'il disputa *de quolibet* et que dès 1280, le chapitre général des Frères Prêcheurs avait exigé que le droit de présider pareilles disputes fût, dans l'Ordre, réservé aux maîtres (Reichert, *Acta capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum*, Romae, I (1898), 208).

[1] Le chapitre provincial de Brive (15 août 1292) écrit dans ses actes: « *Ista sunt suffragia pro defunctis:* 1 *Pro venerabili patre fratre Bernardo de Trilia quondam priore provinciali nuper in vigilia beati Dominici defuncto, quilibet sacerdos III missas* » (Douais, *Acta capitulorum Provincialium*, p. 367). A noter que la Saint Dominique tombait alors le 5, non comme de nos jours le 4 août.

[2] Ce n'est qu'une conjecture: Les Dominicains aimaient à envoyer les plus brillants de leurs étudiants se former à Paris; mais ils avaient aussi en province d'excellents centres d'études théologiques. Même s'il ne fut pas élève de Saint Thomas, les ordonnances des supérieurs ou des chapitres de son Ordre sur le culte à rendre à la doctrine du grand docteur suffiraient encore à expliquer qu'il se soit attaché à elle de façon si étroite.

[3] C. Douais, *Les Frères Prêcheurs en Gascogne*, *loc. cit.*

qu'il eut à remplir, les regrets et éloges exprimés sur sa tombe sont preuve qu'il était très apprécié pour sa science, son jugement, sa vertu [1].

III.

Le catalogue anonyme de Stams donne la liste suivante de ses ouvrages [2]:

Postilla super Proverbia,
Postilla super Cantica,
Postilla super Ecclesiasten, (*Ecclesiasticum,* d'après Quétif-Echard),
Postilla super librum Sapientiae,
Postilla super Iohannem,
Tria Quolibeta,
Quaestiones de spiritualibus creaturis et de potentia Dei,
Quaestiones de anima coniuncta, (*de cognitione animae coniunctae*),
Quaestiones de anima separata, (*de cognitione animae separatae*),
Quaestiones de differentia esse et essentiae,
Quaestiones super totam astrologiam.

On peut, semble-t-il, y joindre à titre définitif la *postilla super Apocalypsim* jusqu'au chapitre XIX que nous a conservée avec attribution très nette à Bernard de Trilia, un manuscrit du XIVème siècle de la Bibliothèque d'Avignon (cod. 91) provenant du couvent des Frères Prêcheurs de cette ville. Tout le reste de ce qui passe parfois sous son nom, y compris un commentaire sur les 1er, 2d et 4ème livres des Sentences, est bien douteux [3]. Mieux vaut

[1] On trouvera une biographie plus détaillée dans Quétif-Echard, *loc. cit.*, ou l'*Histoire Littéraire de la France, loc. cit.* Nous n'avons reproduit que les données que nous avons pu contrôler sur des documents certains.

[2] « Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters », *loc. cit.*, p. 239. — Quétif-Echard, *loc. cit.*, et l'*Histoire Littéraire de la France, loc. cit.*, détaillent aussi ce catalogue. Mais l'auteur de l'article de l'*Histoire Littéraire,* comme Hauréau (*loc. cit.*) d'ailleurs, n'a pu lire que les *Quaestiones de cognitione animae coniunctae corpori* dans le codex latin 3609 de la Bibliothèque Nationale de Paris.

[3] Le regretté P. Noyon S. I. avait, « Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques », fasc. 1914-1919, nos 3-4, p. 467 ss., signalé un traité: « *Ad evidentiam quaestionis qua quaeritur utrum asserere Christum et Apostolos*

jusqu'à plus ample informé s'en tenir à la liste ci-dessus transcrite. Il a dû comme tous les maîtres d'alors commenter Pierre Lombard; ce travail n'a pas encore été retrouvé de façon certaine.

Le codex 156 de la collection Vatican-Borghèse contient entre autres choses ff. 1r–76r les *Quaestiones de cognitione animae coniunctae corpori*, ff. 76r–116r les *Quaestiones de cognitione animae separatae*, ff. 116r–122v une question *Utrum intellectus sit altior et*

habuisse in rebus temporalibus venientibus in usum humanae vitae proprietatem et dominium sit haereticum » (Bibl. Mazarine, 3490, f. 158v) et un commentaire sur les Sentences (Bibl. Mazarine, 880) qu'il laissait au nom de Bernard de Trilia. Mieux vaudrait peut-être les déclarer anonymes ou du moins renforcer encore le point d'interrogation: Quétif et Echard avaient déjà rencontré l'opuscule sur *la pauvreté du Christ et des apôtres* qui, sans autre indication d'auteur, voisine dans le codex avec des questions du nôtre. La preuve n'est pas décisive; le sujet a été repris maintes fois: des codices entiers, le Vat. lat. 3740 par exemple, contiennent des séries de consultations sur cet intéressant problème qui vers la fin du XIIIème siècle et le début du XIVème, une fois le branle donné par Pierre de Jean Olivi, fut la matière d'ardentes discussions. Il était déjà posé du temps de Bernard mais seulement, semble-t-il, dans l'Ordre franciscain et il s'en fallait que la question fût aussi avancée que le suppose le titre de l'opuscule (cfr. Ehrle, *Olivis Leben und Schriften* dans « Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters », III (1887), 409 ss.). Il rappellerait plutôt la seconde phase de la querelle, sous Jean XXII. Reste cependant que Quétif et Echard attribuent à Bernard de Trilia les deux traités qui dans le codex de la Bibl. Mazarine précèdent ce même opuscule, et qui sont le premier un commentaire sur la Métaphysique d'Aristote, le second une série de questions: *incipit: Queritur utrum intellectus creatus producat rem intellectam in esse intelligibili*... et que les deux autres ouvrages qui suivent sont, le premier les Questions sur la connaissance de l'âme unie au corps, le second une question soi-disant anonyme: *Quaestio est utrum anima in tantum possit elevari per graciam*... (cfr. Auguste Molinier, *Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque Mazarine*, Paris, III (1890), 105 s.), qui pourrait être la 6ème des Questions sur la connaissance de l'âme séparée. Cela crée une présomption.

Quant au *commentaire sur les Sentences*, l'objection tirée du fait qu'Hervé de Nédellec et Pierre Auréol sont cités est plus grave que le P. Noyon ne l'a cru. Si Durand de Saint-Pourçain l'est aussi elle devient insurmontable. Il est vrai qu'il n'est fait mention de leurs noms qu'en marge par une main plus récente; il faudrait vérifier de près s'il y a réellement citation. Le commentaire est anonyme; on a ultérieurement écrit Bernard de Trilia sur la feuille de garde, mais ces attributions après coup sont toujours sujettes à

nobilior potencia quam uoluntas qui est, en une sorte de tiré à part, la 4ème des questions sur la connaissance de l'âme séparée et enfin les *Quolibeta*. C'est des *Quolibeta* que nous voudrions parler ici, réservant les Questions sur la connaissance de l'âme à un travail ultérieur. Ils occupent dans le codex les ff. 154r–180v [1].

caution. L'auteur se demande I Dist. VIII, quaest. 1a: *Utrum esse et existentia differant realiter in creaturis;* lorsque Bernard en vient à cette question dans ses Quolibeta, il ne se la pose guère sous cette forme et comment lui qui avec Saint Thomas tient, nous le verrons, que la puissance créatrice est absolument incommunicable à la créature a-t-il pu écrire II Dist. I, quaest. 2a: *Videtur quod potentia creandi communicata creaturae non immediatius attingat effectum suum quam potentia creatoris?* Par contre, il est impossible de nier que ce commentaire ne corresponde parfaitement avec celui que Quétif et Echard donnaient fermement à notre auteur sur la foi d'un manuscrit qui n'a plus été signalé à nouveau, que je sache, et dont l'incipit parlait nettement de Bernard de Trilia. Nous n'avons pas encore eu l'occasion d'étudier le manuscrit dont le P. Noyon donnait les titres.

[1] Voici le contenu du codex (Burgh. 156, pergam. 280 × 201 mm.):

- ff. 1r- 76r Quaestiones de cognitione animae coniunctae. (Saec. 14 in.) BERNARD DE TRILIA.
- ff. 77r-116r Quaestiones de cognitione animae separatae. (Saec. 14) Du même.
- ff. 116r-122v « *Utrum intellectus sit alcior et nobilior potencia quam uoluntas uel e contrario* ». (Saec. 13 ex.-14 in.) Du même.
- ff. 122v-124r 9 très courtes questions dont la première est: « *Utrum religiosus teneatur in omnibus obedire suo superiori* », et la dernière: « *Utrum minimus ignis possit corumpi* », en 3 écritures d'âges différents. (Saec. 14). Anonyme.
- ff. 124v-126v « *Utrum illorum que sunt idem re unum possit aliquid connotare quod non aliud* ». (Saec. 14) JEAN DU MONT SAINT-ELOI.
- ff. 128r-133r « *Utrum sit vel fuerit possibile mundum semper fuisse* ». (Saec. 14 in.) Anonyme.
- ff. 133r-135v « *Anno Domini 1304 quesitum fuit utrum constitutio Domini Benedicti pape de confessionibus audiendis scilicet quod confessi legitime fratribus non teneantur eadem confiteri proprio parocchiali curato fuerit expediens Ecclesie Dei.* (Saec. 14 in.) Anonyme.
- ff. 140r-146v Quaestiones de esse et essentia. (Saec. 14) GILLES DE ROME (Mais elles sont incomplètes: il manque les 9 premières).
- ff. 154r-181v Tria quolibeta. (Saec. 13 ex.-14 in.) BERNARD DE TRILIA.

On aimerait à refaire comme l'histoire ancienne du manuscrit des *Quolibeta* qui, faisant partie du fonds Borghèse, provient de la Bibliothèque pa-

L'écriture est de la fin du XIIIème siècle ou du début du XIVème, de mains diverses, plusieurs, la première surtout, très ignorantes ou très distraites. Tout de suite nous pouvons dissiper un doute recueilli par Quétif et Echard: les *Quolibeta* ne sont nullement certaines Questions attribuées à Bernard de Trilia et contenant 29 demandes dont la première était celle-ci: *Utrum theologia sit scientia?* et la dernière: *Quaeritur utrum, per veram poenitentiam de mortali poena aeterna mutetur in temporalem.*

Voici ce que nous trouvons dans le Codex Vatican-Borghèse 156:

[*Incipit*] Quod libet [1] primum fratris bernardi de trilia utrum Deus sciat mala, utrum possit facere materiam actu sine forma. [*f. 154r*]

pale d'Avignon. Malheureusement il n'est signalé dans aucun des intéressants relevés de comptes, inventaires de « *spolia* » ou catalogues de diverses bibliothèques du palais des papes publiés par le P. Ehrle, *Historia Bibliothecae Romanorum Pontificum tum Bonifatianae tum Avenionensis*, Romae, I (1890). Il a dû, comme tant d'autres, arriver par voie de « *spolia* ». Par suite d'un usage dont il est difficile de retrouver l'origine mais qui prit peu à peu force de loi, la Chambre Apostolique héritait obligatoirement d'une partie des biens ayant appartenu aux dignitaires de la curie papale. Les livres, très chers alors, n'étaient pas les moins appréciées de ces « *dépouilles* ». Un trésorier signale, il est vrai, qu'en date du 12 avril 1317 il a versé une somme de 70 livres tournois pour un achat de livres parmi lesquels « ... *questiones de anima coniuncta et separata fratris Bernardi de Trilia ordinis Predicatorum cum quibusdam questionibus eiusdem* ». Mais les *Quolibeta* auraient été mentionnés explicitement s'ils étaient venus avec le reste et rien ne prouve qu'il faille les reconnaître dans ce surplus de questions acheté avec les deux grands traités. Une recension de Grégoire XI dit simplement vers 1375: « *Item, in volumine signato per CXLVI questiones Bernardi de Trilia* » et le codex Vat. Borghèse 156 actuel est fait de manuscrits divers reliés ensemble à une époque ultérieure. Pour les documents ci-dessus mentionnés cfr. Ehrle, *loc. cit.*, pp. 145 et 498. En un précédent article le P. Ehrle, se fondant sur un inventaire de 1594, avait pu établir le fait intéressant qu'à cette dernière date la plus grande partie du fonds Borghèse se trouvait encore au palais papal d'Avignon (cfr. Franz Ehrle, *Schatz, Bibliothek und Archiv der Päpste im XIV Jahrhundert*, dans « Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters », I (1885), 20.

[1] Sic!

Suivent, en une table préliminaire, les titres des 21 autres questions du premier quolibet; voici ces Questions [1]:

[*1*] Utrum Deus sciat mala. [*f. 154r*]

[*2*] Utrum Deus posset facere materiam actu sine forma. [*f. 155r*]

[*3*] Utrum in Christo sit duplex esse. [*f. 156r*]

[*4*] Utrum si Christus assumpsisset aliam naturam humanam fuisset duo homines vel unus. [*f. 156v*]

[*5*] Vtrum corpus Christi uiuum et mortuum fuerit idem numero. [*f. 156v*]

[*6*] Vtrum Christus asscenderit super omnes celos seu supra conuexum ultimi celi. [*f. 158r*]

[*7*] Vtrum essentia et esse creature sint idem uel diuersa. [*f. 158v*]

[*8*] Vtrum in angelis sit alia potentia quam uoluntas vel intellectus. [*f. 159r*]

[*9*] Vtrum angeli proficiant uel possint proficere in scientia uel cognitione. [*f. 159v*]

[*10*] Vtrum per presenciam corporalem Christi in asscensione [2] sui in celum fuerit gloria augmentata. [*f. 160r*]

(Il s'agit de la gloire des anges comme la table préliminaire l'indiquait et comme une main plus récente corrige en addition marginale).

[*11*] Vtrum preter cognitionem fidei habuerit Beata Virgo de filio suo aliam altiorem cognitionem. [*f. 160v*]

[*12*] Vtrum sensitiua hominis et bruti differant specie vel numero. [*f. 161r*]

[*13*] Vtrum species intelligibiles sint coruptibiles vel non. [*f. 161r*]

[1] A un public non averti ce relevé pourrait paraître sec et dépourvu d'intérêt. Mais on sait que l'histoire de la scolastique, à part d'heureux essais sous forme de monographies s'attachant à un personnage ou à une ligne spéciale, est encore à écrire ou à récrire. On n'y pourra songer que lorsque l'énorme masse de l'inédit (des auteurs de première importance, des écoles entières sont jusqu'à ce jour restés en manuscrit) aura été à peu près dépouillée, classée, étudiée. Il est impossible de publier des bibliothèques de codices. Mais on peut au moins, et c'est une tâche qu'aiment à s'imposer les amateurs de scolastique, indiquer au public savant au moyen de tables du genre de celle que nous dressons ici, ce que, sur une question donnée, il pourrait trouver en une œuvre particulière.

[2] Ms.: *assentione.*

[*14*] Vtrum intellectus intelligendo per species intelligibiles necessario formet verbum. [*f. 161ᵛ*]
[*15*] Vtrum anima separata cognoscat particularia materialia. [*f. 162ʳ*]
[*16*] Vtrum in anima separata remaneant sciencie quas hic existens in corpore adquisiuit. [*f. 163ʳ*]
[*17*] Vtrum beatitudo consistat in intellectu. [*f. 163ᵛ*]
[*18*] Vtrum resumpto corpore augebitur gloria animarum beatarum intensiue. [*f. 164ʳ*]
[*19*] Vtrum in separatione anime a corpore spolietur corpus omnibus formis precedentibus [1]. [*f. 165ʳ*]
[*20*] Vtrum anima sit in qualibet parte corporis tota. [*f. 166ʳ*]
[*21*] Vtrum omnes apostoli peccauerint mortaliter circa tempus passionis Christi. [*f. 166ᵛ*]
[*22*] Vtrum religiosi teneantur ad horas canonicas. [*f. 167ʳ*]
[*23*] Vtrum subditus requisitus in iuditio de veritate dicenda peccet mortaliter non dicendo. [*167ʳ*]
[*Explicit*]*:* quam, in facto de quo requiritur dicere veritatem, non lesit. Explicit. [*f. 167ʳ*]

[*Incipit*] Secundum quodlibet fratris bernardi de trilia magistri in theologia parisius ordinis predicatorum. [*f. 167ʳ*]

Suit la table préliminaire des 25 questions qui composent le second quolibet et que voici:

[*1*] Utrum Deus possit in vno instanti creare omne creabile. [*f. 167ᵛ*]
[*2*] Vtrum posito per inpossibile quod Deus pater non generaret filium posset producere mundum. [*f. 168ᵛ*]
[*3*] Vtrum Deus posset facere quod unum corpus esset in duobus locis sine conuersione eius in aliud corpus. [*f. 169ʳ*]
[*4*] Vtrum Deus sit magis scibilis quam est credibilis. [*f. 169ʳ*]
[*5*] Vtrum circumscripto intellectu creato esset ponere in Deo pluralitatem atributorum secundum rationem distinctorum. [*f. 169ᵛ*]

[1] Nous corrigeons d'emblée le texte d'après les indications du contenu et de la table préliminaire, mais il offre: *Vtrum... corpus sepeliatur hominibus formis precedentibus,* et la main plus récente a charitablement, en marge, invité à lire: *sepeliatur cum omnibus formis precedentibus.*

[*6*] **Vtrum angeli per unam speciem intelligibilem possunt simul plura intelligere.** [*f. 170*r]

[*7*] **Vtrum angelus cognoscens plura per vnam speciem possit vnum illorum intelligere sine altero.** [*f. 171*r]

[*8*] **Utrum supposito quod omnes angeli creati fuerint in gracia meruerint ante casum beatitudinem eternam** [*f. 171*v]

[*9*] **Vtrum esse et essencia in qualibet substancia creata sint idem re.** [*f. 173*r]

[*10*] **Vtrum materia prima sit producta a Deo per creationem.** [*f. 174*r]

[*11*] **Vtrum materia prima habeat ydeam in Deo.** [*f. 174*r]

[*12*] **Vtrum relatio realis preter suum fundamentum sit aliquid ab eo distinctum quod faciat cum eo compositionem.** [*f. 174*v]

[*13*] **Vtrum aliquod corpus posset esse supra conuexum celi empirei.** [*f. 175*v]

[*14*] **Vtrum animal generatum ex semine et ex putrefactione sint eiusdem speciei.** [*f. 176*r]

[*15*] **Vtrum amputata parte animalis anulosi remaneat idem animal numero.** [*f. 176*r]

[*16*] **Vtrum potuerit esse maior gracia quam fuerit anime Christi colata.** [*f. 176*v]

[*17*] **Vtrum uoluntas aliquid intelligat vel intellectus aliquid appetat.** [*f. 176*v]

[*18*] **Vtrum species intelligibilis sit similitudo rei quantum ad formam et materiam uel solum quantum ad formam.** [*f. 177*r]

[*19*] **Vtrum in iustificatione impii simul in eodem instanti sit introductio id est infusio gracie et expulsio id est remissio culpe.** [*f. 177*r]

[*20*] **Vtrum dubitans de aliquo an sit mortale peccatum, si faciat**[1] **id, peccet mortaliter.** [*f. 177*v]

[*21*] **Vtrum status vidualis sit perfectior quam status coniugalis.** [*f. 178*r]

[*22*] **Vtrum anime cognoscant naturali cognitione perfecte omnia particularia.** [*f. 178*r]

[*23*] **Vtrum anima resumpto corpore cognoscat particularia mediantibus potenciis sensitiuis sicut et modo.** [*f. 178*r]

[1] **Ms.:** ***fiat.***

[*24*] Vtrum intellectus humanus possit videre diuinam essenciam sine lumine glorie. [*f. 178bis r*] [1]

[*Explicit*]: a claritate scilicet gracie quam habemus in via, in claritatem glorie quam habebimus in patria. [*f. 178bis v*]

Brusquement suit, sans préambule, une autre table préliminaire de 5 questions que voici:

[*1*] Vtrum Deus posset equm mortuum eumdem numero suscitare. [*f. 179r*]

[*2*] Vtrum Deus sciencia visionis cognoscat infinita. [*f. 179v*]

[*3*] Vtrum in diuinis sint tria esse personalia. [*f. 180r*]

[*4*] Vtrum Christus post resurrectionem vere comederit cibum sibi incorporando. [*f. 180v*]

[*5*] Vtrum in productione effectuum naturalium sit eadem actio Dei et creature. [*f. 180v*]

[*Explicit*]: in causis autem que non habent ordinem ad inuicem hoc non contingit. [*f. 181v*]

On le voit, le 3ème quolibet est inachevé. Ce n'est sans doute pas défaut du manuscrit. Nous sommes avertis par les sources que l'œuvre s'est toujours présentée incomplète [2]. Bernard de Trilia ne professa que quelques années et, sorti de l'enseignement, n'eut plus les loisirs nécessaires pour continuer ses ouvrages.

[1] Un feuillet a été passé par mégarde lors de la numérotation; nous l'appelons 178bis.

[2] Bernard Gui cité par Echard, *loc. cit.* (Echard n'avait pas retrouvé les *Quolibeta*) écrit: « *Quaedam quolibet, sed quia illa nondum quando obiit ordinaverat ad votum suum ad plenum* (?) *et quaedam quaestiones particulares et sexterni dispersi manebant, illi qui nimis praeoccupaverunt pro magna parte confuderunt et truncaverunt* ». A quoi fait-il allusion? Si les *Quolibeta* de Bernard de Trilia sont inachevés et laissent l'impression d'un travail à parfaire, ils ne sont pas plus en désordre que les œuvres analogues d'autres auteurs; le genre même voulait qu'il n'y eût pas grand lien entre les sujets traités; peut-être Bernard Gui n'avait-il pu lui-même mettre la main sur cet ouvrage incomplet et de ce fait peu répandu. Rencontrant au contraire de ci de là des questions de notre auteur détachées du groupe comme dans notre codex: *Utrum intellectus sit alcior et nobilior potencia quam uoluntas uel e contrario* ou des séries incomplètes de questions (cfr. Quétif-Echard, *loc. cit.*), il a dû croire à une dispersion des *Quolibeta*.

IV.

Ils n'ont l'air de rien à première vue ces *Quolibeta*, et pourtant à les étudier de plus près on est bientôt frappé par un singulier mélange à la fois d'ancien et de nouveau: ils datent évidemment de la fin du XIII[ème] siècle: il n'y a aucune raison de mettre en doute l'attribution très nette des *Incipit;* puis, comme nous le signalerons au passage, l'auteur s'utilise, se transcrit lui-même, empruntant à des œuvres qui sont certainement de lui, les *Questiones de cognitione anime*, et l'âge même du manuscrit qu'on pourrait tout au plus ramener aux premières années du XIV[ème] siècle est preuve décisive. D'ailleurs le contenu n'exige pas ou mieux ne supporte guère d'être rajeuni davantage: les maîtres explicitement cités sont uniquement des anciens: Saint Anselme, Hugo et Richard de Saint-Victor, Pierre Lombard, parmi les anonymes le Livre des causes et les Gloses sont les plus modernes. Les *auctoritates* restent celles que l'on trouve dans toutes les œuvres de cette époque: Aristote au grand complet, Saint Augustin, Saint Hilaire, Saint Grégoire de Nysse, Origène, Saint Jean Damascène, Denys, Boèce, Averroès, Avicenne, Avicebron, Algazel, Isaac, Rabbi Moyses. L'information est riche: la formule: *« circa hoc sunt tres, quatuor sollempnes opiniones »* est fréquente; toutes sont discutées; malheureusement toutes aussi suivant l'habitude du temps, bien ennuyeuse pour nous, gardent l'anonymat.

Mais avec cela un progrès très net: la méthode a acquis une fermeté remarquable qu'il sera facile au lecteur de constater dans les extraits que nous publierons à la fin de ce travail. Il reconnaîtra l'influence de la Somme de Saint Thomas. La question est posée en une formule brève et claire; une ou deux difficultés contre; une raison pour; puis en quelques lignes précises les divers sens possibles qu'admet la question et la réponse à lui faire en ces divers sens. Si elle est controversée toutes les opinions sont recueillies, classées, exposées, critiquées, écartées à coups d'arguments négatifs, abondants parfois, mais nerveux de fond et de forme; la bonne enfin expliquée sans plus de verbiage, défendue à son tour de preuves positives, solides et bien rangées, qualifiée, comme d'ail-

leurs la théorie adverse, sans absolutisme, excès ni colère *« non videtur posse stare, minus conveniens ad presens, non conveniens, probabilior ceteris, probabilior »* ou rien du tout: *« et ideo est aliorum positio »*; on laisse aux arguments le soin de noter la thèse. Quelque progrès aussi peut-être dans l'usage des arguments d'autorité patristique: l'article 17 du premier quolibet contient par exemple une discussion relativement assez étendue de textes de Saint Augustin; cependant il n'est rien encore qui nous mette bien en avance sur Pierre Lombard. L'originalité de Bernard de Trilia ne consiste certainement pas en cela.

Mais le lecteur qui examine de plus près le contenu a bientôt l'agréable surprise de reconnaître toutes les opinions chères à Saint Thomas: lui-même, au lieu que dans les Quolibeta de Hervé de Nédellec par exemple se lit déjà *« et hec non est opinio fr. tho. »*, n'est nommé nulle part; il reste dans l'obscurité des *« quidam dicunt... »*, *« alii vero... »*; mais partout et sans exception, comme attiré par un irrésistible aimant, celui de la conviction sans doute, surtout, peut-être, on voudrait pouvoir le lire entre les lignes, de l'admiration passionnée, de l'affection tendre pour l'ancien professeur, Bernard en vient à l'opinion de Saint Thomas, exposée dans les mêmes termes que les siens, avec tranquillité, modestie... c'est toujours l'argument de raison qui semble décider, mais avec fermeté aussi et sans dévier d'une ligne de la conception du saint Docteur. Il prend même la peine de traiter explicitement, de défendre ex professo des questions auxquelles frère Thomas n'avait pas cru devoir donner place à part, celle par exemple de la distinction *« secundum rem »* entre l'*« esse »* et l'*« id quod est »* dans les créatures; peut-être Bernard de Trilia était-il incité à s'en occuper directement par les contradictions qu'elles avaient subies après la mort de leur auteur et par les opinions contraires qui avaient dessiné des attaques. En tout cas feuilletez ces quolibeta; partout et toujours vous trouverez bien exposée, magistralement défendue, invariablement adoptée, l'opinion de Saint Thomas. Voyez [1]:

[1] Nous ne relevons que les réponses les plus intéressantes. Il est bien clair par exemple que Bernard de Trilia ne refuse pas à Dieu la connaissance spéculative du mal et n'admet pas l'éternité de la matière prime, en maintenant la distinction classique de « concréation ».

Il est très catégorique en ce qui concerne la matière prime: il répugne absolument qu'elle puisse être sans la forme « *nam cum actus et potencia diuidant quodlibet genus entis, materia autem secundum propriam rationem sit ens in potencia, forma autem omnis sit actus, relinquitur quod dicere materiam esse actu sine forma est dicere contraria simul esse, quod a Deo non potest fieri* », et il réfute vivement l'objection classique « *quod materia non potest esse actu absque omni forma sed potest esse actu absque forma que est pars compositi participando scilicet actum essendi in se ipsa sicut faciunt substancie separate* » (cfr. Quol. I, quest. 2). Nous passons sur la fameuse question de l'« *esse* » et de l'« *id quod est* »; nous publions intégralement la question où est défendue la distinction « *secundum rem* »; celle aussi où il est répondu à la demande: « *Utrum in Christo sit duplex esse* ». Pour l'unicité de forme dans le composé humain, il est également et sans restriction thomiste comme on pourra s'en rendre compte encore par l'extrait que nous donnons. Il n'est pas possible « *nec per naturam nec per miraculum* » que, sans conversion de l'un en l'autre, deux corps puissent simultanément remplir le même lieu; mais rien ne s'oppose à ce que par miracle un corps glorifié puisse s'aller loger au delà de la dernière voûte céleste, non pas qu'il faille y supposer le vide « *quia de natura vacui est quod sit locus cum potencia susceptiua corporis* » et qu'au delà du ciel empyrée, il n'y a plus ni lieu ni donc puissance réceptive de corps, mais parce que Dieu peut par miracle « *facere ibi stare corpus gloriosum sine loco continente* » (cfr. Quol. I, quest. 6 et Quol. II, quest. 3 et 13). Le bonheur consiste « *originaliter et substancialiter in actu intellectus, formaliter autem et completiue in actu uoluntatis* » (Quol. I, quest. 17). C'est la formule même de Saint Thomas. Dieu ne peut pas communiquer à la créature le pouvoir de produire quelque chose de rien, ne serait-ce qu'instrumentaliter, ni non plus poser dans l'être une multitude « *actu infinitam* » (Quol. II, quest. 1; Quol. III, quest. 2), et quant à la relation « *est tercia opinio probabilior ceteris quod relatio realis in creaturis est aliquid reale extra animam preter suum fundamentum, scilicet habitudo et ordo quidam unius rei ad alteram fundatus supra substanciam mediante aliquo accidente a quo contrahit suam in subiecto realitatem* » (Quol. II,

quest. 12). Le concours est exprimé dans les mêmes termes que chez Saint Thomas; après une réfutation très nette de l'occasionalisme, il est exposé que « *Deus est agens principale... natura autem agens instrumentale* ». Dieu lui donne la vertu d'agir, la lui conserve, l'applique elle-même à l'action, et enfin, quatrième élément distinct des trois premiers, influe sur le résultat « *sicut principale agens est causa actionis instrumenti. Et hoc modo etiam est dicere quod Deus sit causa omnis actionis rei naturalis. Nam quanto causa aliqua est altior tanto eius virtus est efficacior et quanto efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum...* » (Quol. III, quest. 5). On reconnaît le développement du saint Docteur.

Même fidélité à Saint Thomas dans la théorie de la connaissance. bien que nous n'ayons pas à insister spécialement ici sur ce sujet particulier nous réservant d'y revenir ailleurs: Bernard de Trilia a écrit sur la connaissance de l'âme unie au corps et de l'âme séparée l'équivalent d'un in-folio; il mérite bien une étude à part et plus approfondie. A s'en tenir aux *Quolibeta*, dans les grandes lignes ce sont les formules de la Somme, du C. Gentes, des Quaestiones Disputatae... qui reviennent: Connaissance intellectuelle dit union de l'intelligible à l'intelligence; elle suppose la similitude de l'objet existant dans la faculté de connaître; mais tout ce qui est reçu « *ad modum recipientis recipitur* »; intelligere c'est nécessairement produire le verbe; plusieurs objets ne peuvent terminer un seul acte de connaissance qu'en tant qu'ils sont un... et ces principes sont développés en d'intéressantes applications:

L'ange connaît tout dans le verbe divin; il reçoit cependant des espèces infuses de vertu représentative étendue où non seulement les genres et les espèces mais les singuliers matériels eux-mêmes passent en intelligible; or le pouvoir de connaissance intellectuelle de l'ange est proportionné à la compréhension de ces espèces; il s'ensuit qu'il atteint tout ce qu'elles lui proposent, non seulement genres, espèces, mais singuliers matériels, et plusieurs, et beaucoup à la fois, quoique, évidemment, d'un seul coup d'œil intellectuel. Chez l'homme l'espèce acquise ici-bas universalise tout; pour retrouver le singulier il faut retour vers le fantasme. Si l'union

avec le corps cesse, la connaissance sensible disparaît aussi; la puissance intelligente demeure; elle peut avoir Dieu pour terme direct par la lumière de gloire chargée d'opérer la transformation nécessaire à l'union de l'intelligible à l'intelligence; cette transformation sera unilatérale Dieu étant immuable et d'ailleurs intelligible par lui-même; il ne reste qu'à fortifier, élever l'intelligence par la lumière de gloire et la vision béatifique commence. La Sainte Vierge qui reçut sur son Fils divin par illumination intérieure et révélation d'en haut des lumières particulières eut-elle dès cette vie la vision de Dieu par essence? « *melius est pie dubitare quam temere diffinire* ». Les espèces étant incorruptibles, l'homme garde toujours celles qu'il a acquises ici-bas. Mais encore une fois il ne s'y trouve rien que d'universel et plus de fantasmes pour conduire au singulier: Dieu y pourvoit par des espèces infuses de même nature que celles de l'ange. Seulement la puissance de connaître de l'intelligence humaine ne leur est plus proportionnée et bien qu'elle arrive à en tirer le singulier il lui faut pour cela comme une indication de l'extérieur qui le lui désigne en déterminant l'espèce infuse; elles sont multiples, ces indications: « *per precedentem quidem cognitionem prout ex eis que nouit dum erat in corpore remanent alique note uel vestigia in anima separata... alias enim anime dampnate in inferis non haberent vermem consciencie de peccatis que sunt circa singulares actus; per specialem autem affectionem sicut sunt illa a quibus uel ad que specialiter anime separate afficiuntur... vnde per tales huiusmodi affectiones speciales species influxe in eis recepte determinantur ad quedam particularia, pociusquam ad alia cognoscenda... alias autem non cognoscerent ignem infernalem a quo detinentur. Per aliquam autem naturalem uel divinam ordinationem secundum scilicet quod congruit statui earum. Per talia igitur et similia que secundum statum uie non sunt nobis plene nota et peruia, determinantur species influxe in animabus separatis ad cognoscenda aliqua particularia pociusquam alia etiam sub eadem specie contenta, quia secundum Boetium omne quod recipitur in alio recipitur in eo secundum modum recipientis. Sicut videmus in corporalibus quod lux solis diuersam recipit virtutis et efficacie determinationem secundum diuersam eorum in quibus recipitur con-*

ditionem et dispositionem. Reliqua vero particularia ad que species influxe predictis modis non sunt determinate possunt cognoscere tripliciter. Quia uel per animas eorum qui de hoc mundo ad eas accedunt, vel per angelos bonos, siue malos qui hic rebus humanis dum mundus durat intersunt, vel etiam per revelationem Dei cui omnia tam presencia quam praeterita quam futura indifferenter presto sunt... » (cfr. Quol. I, quest. 15 [1]; sur le reste cfr. Quol. I, quest. 11, 15, 16, Quol. II, quest. 18, 22 et passim). Après le retour du corps renaîtra la connaissance sensible, mais plus épurée, plus compréhensive; la connaissance du singulier par réflexion sur le fantasme sera mise à nouveau à la disposition de l'âme bienheureuse; mais, dominant le corps, elle pourra aussi bien échapper à sa loi et continuer à se servir de ses espèces infuses; le damné retombera sous l'obligation implacable du fantasme et cette obligation étant naturelle à l'âme forme humaine et non point une conséquence du péché, l'homme qui sera mort sans mérite ni démérite aura à s'y soumettre aussi (cfr. Quol. II, quest. 23).

Inutile d'insister; la démonstration est faite. Les questions de morale sont expédiées en de courtes réponses; et quant aux autres sujets moins caractéristiques de philosophie ou de théologie qu'il a abordées en ses *Quolibeta*, que l'on prenne la solution de Saint Thomas, c'est toujours celle de Bernard de Trilia.

V.

Si l'on y regarde de plus près encore l'étonnement devient de la stupeur à constater que beaucoup de ces questions quolibetales ne sont même que du Saint Thomas parfois copié intégralement, brutalement si l'on peut dire, la plupart du temps à peine arrangé, adapté. On y retrouve non seulement sa pensée présente partout avec ses *auctoritates*, ses arguments, ses comparaisons, mais encore son texte emprunté par grandes coupures, phrases, paragra-

[1] Ou Quol. II, quest. 22 qui n'est guère que la reproduction écourtée de Quol. I, quest. 15. Dans cette dernière question Bernard de Trilia saisit l'occasion d'affirmer que la matière est le principe d'individuation, problème qu'il n'a pas posé ex professo.

phes, articles entiers. Les extraits que nous publions ci-dessous donneront une idée de la façon de faire. Le premier que nous transcrivions: *Utrum esse et essencia in qualibet essencia creata sint idem re,* du fait qu'il pose nettement et résoud avec insertion de passages de Saint Thomas, mais de façon presque personnelle dans l'ensemble, un problème qui n'est jamais traité ex professo, séparément, par le Maître sera trouvé intéressant. Le second, sur l'*unicité de forme,* question alors, on le sait, fort débattue, donnera une idée exacte de la méthode de Bernard. Le troisième: *Utrum in Christo sit duplex esse* est fait de morceaux de Saint Thomas découpés en différentes œuvres et cousus ensemble avec tout juste quelques phrases de raccord ou de développement et des divergences de texte dues, dirait-on, au souci de faire comprendre à un auditoire d'élèves la pensée de l'auteur ainsi commenté, utilisé serait plus exact. Le dernier: *Utrum Christus post resurectionem uere comederit cibum sibi incorporando* n'est guère que la copie mot à mot d'un article de Saint Thomas. Nous aurions pu citer tout aussi bien, mais elle était plus longue, la dernière question: *Vtrum in productione effectuum naturalium sit eadem actio Dei et creature.* L'auteur y a sans le moindre scrupule versé, avec quelques additions et quelques omissions, tout l'article 7 de la question III de Potentia et, ceci fait, a mis le point final.

Disons tout de suite que pour ces emprunts à Saint Thomas, la Somme et les Quolibeta sont surtout exploités. Le C. Gentes, les Quaestiones Disputatae viennent ensuite. Le Compendium ad Fratrem Reginaldum a son tour; le De ente et essentia n'apparaît pas là même où on l'attendrait. Le Commentaire sur les Sentences, même dans les questions qu'il a traitées explicitement: Utrum Deus sciat mala, utrum angeli proficiant vel possint proficere in cognitione vel scientia, utrum anima sit in qualibet corporis tota, etc.... est laissé de côté [1].

[1] Les deux opuscules: *Compendium theologiae ad Fratrem Reginaldum,* et *De ente et essentia* sont d'ailleurs reconnus comme parfaitement authentiques dans l'ouvrage du Dr. MARTIN GRABMANN, *Die echten Schriften des Hl. Thomas von Aquin* dans « Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters », Münster i. W., Bd XXII, H. 1-2 (1920), que nous sommes heureux de signaler ici. Nous n'avons pas nous-même achevé le travail qui nous

Dès lors le problème se pose: que signifient ces façons curieuses? Il ne s'agit pas d'une mauvaise plaisanterie: l'âge même du manuscrit s'en porte garant... et de plus nous savons que Bernard avait la réputation de suivre de près Saint Thomas; l'étude du contenu, méthode, *auctoritates*, manière de citer, confirme, nous le répétons, l'attribution de l'incipit; puis Bernard s'est transcrit lui-même [1]. Il convient simplement de se rappeler qu'à cette époque le monde savant, maîtres, lecteurs, étudiants, n'avait pas sur ce que nous appelons aujourd'hui le plagiat des idées aussi sévères; on prenait son bien où on le trouvait: on discutait, mais si au moment de rédiger le procès-verbal de la dispute *de quolibet* celui qui l'avait présidée jugeait que ce qu'il avait dit ou laissé dire était bien exprimé chez un autre, il ne se mettait pas trop en peine de le récrire à sa façon. Il insérait, sans citer, puisqu'on ne citait que l'Ecriture, les *Saints,* je veux dire les Pères, et les anciens, philosophes grecs, latins, arabes, ou auteurs de la toute première scolastique.

Bernard de Trilia pouvait se sentir plus spécialement incliné à user de cette concession en puisant largement chez Saint Thomas: Peut-être avait-il été son élève et subi l'influence pénétrante du grand génie. Surtout on sait que dès les premières années qui suivirent sa mort, à part quelques voix discordantes, les Frères Prêcheurs en général, les provinces françaises en particulier, eurent un amour grandissant pour le saint docteur « *qui sua conversacione*

permettrait d'apporter quelques conclusions définitives sur l'importance qu'auraient pour l'identification des œuvres de Saint Thomas celles de Bernard de Trilia. Si la chose en vaut la peine, nous y reviendrons un jour.

[1] La question 16 du premier Quolibet et la question 22 du second par exemple sont tirées respectivement des questions beaucoup plus étendues, 2[de]: *Utrum sciencia hic adquisita remaneat in anima separata* et 3[ème]: *Utrum anima separata a corpore possit particularia cognoscere* des *Quaestiones de cognitione anime separate.* Il semble bien d'ailleurs que le procédé lui ait été familier. Nous en retrouverons quelque chose dans les Questions sur la connaissance de l'âme unie et séparée et Echard, qui avait eu en main des extraits des Postilles sur l'Apocalypse, en disait: «... *sic de praefatis postilis censendum videtur, ut etsi dicti de Trilia opus esse negari non possit, ille tamen ante oculos semper habuerit commentarium sub nomine Alberti Magni editum, cuius ubique seriem sequitur, et conceptus aliis quidem quandoque, iisdem vero verbis saepius exprimit*». Quétif-Echard, *loc. cit.*

laudibili et scriptis suis multum honorauerat ordinem ». En 1277 Etienne Tempier de Paris et Robert de Kilwardby d'Oxford avaient condamné un ensemble de propositions fort diverses; les unes impies, libres-penseuses, hérétiques, téméraires, méritaient amplement ces foudres; les autres étaient bien innocentes, telles certaines opinions de Saint Thomas qui, comme l'unicité de forme dans le composé humain, ont prévalu largement depuis dans l'enseignement ecclésiastique. Saint Thomas déjà pris à parti avant sa mort, mais noblement sûr de lui, en avait appelé à l'Eglise se soumettant d'avance sans restriction à son jugement s'il était défavorable. Les Dominicains se troublèrent encore moins : Des membres de l'ordre avaient en Angleterre fait chorus avec les adversaires. Le chapitre général de Milan tenu en 1278 y dépêcha deux lecteurs, Raymond de Meuillon et Jean Vigouroux, avec mission de châtier ceux qui avaient attaqué les écrits du Docteur et injonction précise de le faire sévèrement [1]. Celui de Paris en 1279 déclara qu'il ne fallait pas tolérer que les professeurs mêmes qui n'étaient pas de son avis parlassent « *irreverenter et indecenter* » de Saint Thomas et de ses écrits et ordonna aux prieurs provinciaux, conventuels, à leurs vicaires et à tous les visiteurs de punir « *acriter* » les coupables [2]. Cela porta des fruits, grâce à Dieu. John Peckham, successeur de Kilwardby sur le siège de Cantorbéry, se plaint dans sa correspondance de 1284 et 1285 que dans des conversations qu'il a eues avec certains de ses confrères dominicains anglais au sujet du composé humain ceux-ci aient osé lui soutenir que les opinions de frère Thomas étaient celles de l'ordre entier, qu'ils étaient prêts à défendre contre tout l'univers sa doctrine sur l'unicité de la forme et toutes les autres [3]. On conçoit que Bernard de Trilia se soit senti à l'aise pour s'inspirer le plus possible de ses œuvres. Seulement, et il importe extrêmement de le constater, il est tout de même en avance sur son époque; car si les chapitres généraux avaient interdit que l'on parlât irrespectueusement de celui qui avait été et devait rester la gloire de l'ordre, s'ils agissaient avec

[1] REICHERT, *Acta capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum*, Romae, I (1898), 199, ou DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium*..., II, p. 567, n° 481.

[2] REICHERT, *loc. cit.*, p. 204.

[3] DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium*..., II, pp. 624, 626, n°s 517, 518.

fermeté contre les délinquants, ils admettaient encore que l'on pût ne pas être de son avis, que l'on enseignât autre chose que lui. Ce n'est que dans le chapitre général de 1309, 17 ans après la mort du maître provençal, que cette liberté fut supprimée. Il fut dès lors nettement prescrit « que tous les lecteurs et sous-lecteurs devaient lire et décider suivant la doctrine et les œuvres du vénérable docteur frère Thomas d'Aquin et se servir de lui pour former leurs élèves; les étudiants étaient tenus d'apprendre dans ses œuvres avec diligence » [1]. Mais Bernard de Trilia n'eût pas eu besoin de cet avertissement. Il avait défendu avec amour toutes les opinions du grand Docteur, l'unicité de forme, la différence secundum rem entre l'esse et l'id quod est, les autres au grand complet. Que dans ses *Quolibeta* au moins il soit parfois allé loin dans l'emprunt c'est incontestable. Dans l'ensemble, il s'y trouve pourtant plus que de simples morceaux choisis de Saint-Thomas, et ces plagiats eux-mêmes ont leur grand intérêt, nous l'avons vu.

Reste à expliquer que le texte emprunté soit parfois cité un peu infidèlement; c'est d'abord qu'on enseignait beaucoup de mémoire; c'est qu'ensuite il fallait *adapter*, substituer à une expression trop subtile un équivalent plus courant, éclairer un passage difficile par un exemple familier, parler là où il y avait eu phrase écrite. Il n'y a rien en tout cela que de très normal. Le lecteur en pourra juger lui-même par les extraits que nous lui soumettons [2].

[1] REICHERT, *Acta capitulorum Generalium*..., p. 38. En cet exposé rapide de l'accueil fait à l'enseignement de Saint Thomas dans l'Ordre dominicain ou hors de l'Ordre, nous nous en tenons ou à peu près aux documents officiels qui seuls relèvent directement de notre sujet. Mais on sait que dès 1277 ou 1278 commença pour se prolonger jusqu'à assez avant dans le XIVème siècle la fameuse querelle des *correctoria:* Guillaume de la Mare un franciscain anglais, attaqua par un *correctorium fratris Thome.* Il lui fut répondu à coups de *correctoria corruptorii fratris Thome.* Nous renvoyons à l'article du P. EHRLE, *Der Kampf um dic Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tod,* dans « Zeitschrift für Katholische Theologie », XXXVII (1913), 266 ss.

[2] N'ayant eu qu'un manuscrit à notre disposition nous le reproduisons le plus fidèlement possible, nous contentant de signaler en note les bévues de scribe les plus considérables. Nous indiquons par des crochets [ ] et des

VI.

I. *F. 173r.* — Primum autem erat: *Vtrum esse et essencia in qualibet substancia creata sint idem re*[1]; et videtur quod sic, quia si hoc non esset, quidquid esset esset per accidens; hoc autem falsum est. Preterea, omne quod est vel est substancia vel accidens; sed esse rerum creatarum non est accidens quia nec qualitas nec quantitas etc.; ergo substancia. Contra, natura asumpta in Christo fuit asumpta sine proprio[2] esse; hoc autem non fuisset si esse et essencia essent ydem. Preterea, in vno quoque diferunt participans et participatum; sed omnis creatura participat esse a Deo; ergo etc.

[Ad questionem[3] istam est intelligendum quod secundum Philosophum in V metaphisice et secundum quamdam glossam in principio Johanis esse dupliciter dicitur: vno modo dicit rem rationis secundum quod est copula verbalis significans compositionem cuiuslibet rationis quam anima facit; vnde hoc esse non est aliquid in rerum natura sed in anima que copulat predicatum subiecto; nichil enim realiter cadit medium inter subiectum et predicatum multo minus quam inter materiam et formam: hoc modo esse dicitur de omni eo de quo potest formari propositio, siue sit ens siue priuatio entis; dicimus enim cecitatem esse; vnde de hoc esse non est hic questio]. Alio modo esse dicit rem nature; et hoc dicitur dupliciter: Vno enim modo dicit ipsam

notes les passages empruntés *textuellement* à Saint Thomas, mais laissons subsister en ces passages mêmes les divergences de lecture entre Saint Thomas et le texte de Bernard de Trilia tel qu'il se présente dans le manuscrit.

[1] Cette question revient deux fois: Elle est la 7ème du 1er quolibet et la 9ème du second. C'est cette dernière rédaction que nous publions parce que plus complète que la première à laquelle elle ajoute une introduction. D'autres questions, par exemple la 2de du 1er quolibet *utrum Deus possit facere materiam actu sine forma,* que reproduit en partie la 10ème du 2d *utrum materia prima sit producta a Deo per creationem,* reviennent aussi pour le fond bien que le titre diffère.

[2] Ms.: *primo.*

[3] S. Thomas, Quol. IX, q. II, a. 3. Ce début semble à première vue une citation du De ente et essentia; mais le texte de Quol. IX, q. II, a. 3, qui revient d'ailleurs dans le corps de l'article de Bernard, s'y retrouve mieux.

naturam rei secundum quod dicimus quod diffinitio significat quod quid erat esse; alio modo dicit actum entis secundum quod aliquid habet in rerum natura actualem existenciam. Vnde tale esse est actus <entis>[1] in quantum est actualiter ens, sicut lucere est actus lucentis in quantum est lucens. Cum igitur queritur vtrum esse creature sit ipsa essencia rei vel accidens eius, dicendum quod, loquendo de esse primo modo quod in aliquibus est substancia ut in genere substancie, in aliquibus uero accidens vt in genere IX predicamentorum accidentalium, < sunt idem realiter sola ratione differencia >[2]. Sed si locamur de esse secundo modo et sic circa hoc due sunt sollempnes opiniones:

Quidam enim dicunt quod esse et essencia in rebus creatis sunt idem re, sed differunt sola ratione siue intentione: nam quelibet substancia creata secundum quod respicit Deum actorem in ratione cause formalis exemplaris dicitur essencia; vnde quod habet ydeam in mente divina etiam si actualiter existat in rerum natura potest dici essencia; et hoc modo essencia cadit sub ente quod est cause ad X predicamenta, et huius rei essencia ante suam existenciam actualem in rerum natura habet solum esse in mentis conceptu; de quo dicitur quod diffinitio est oratio indicans quid est esse. Sed secundum quod substancia vel essencia respicit Deum in ratione cause efficientis, prout est terminus sue actionis dicitur esse[3]. Non enim est de ratione vel intentione essencie quod habeat actu esse; aliter enim si esse actuale esset de ratione essencie nunquam posset intelligi essencia sine actuali eius existencia quod falsum est; sed esse habet quelibet substancia creata in quantum est effectus Dei[4], secundum id quod dicitur in libro de causis quod prima rerum creatarum est esse; non esse autem habet quelibet substancia creata ex se ipsa; vnde in non esse

[1] Ms.: om. *entis*.

[2] Omis dans le texte; corrigé en marge par une main plus récente.

[3] Tout ce passage est un peu confus; comparer avec Bernard de Trilia lui-même 1er quol., 7ème quest.: « *... differunt autem ratione solum vel intentione: nam essencia dicitur secundum quod habet exemplar formale in Deo et per hoc cadit sub ente quod est commune ad X predicamenta et huius rei essencia ante suum actuale esse in rerum natura habet solum esse in mentis conceptu; de quo dicitur quod diffinitio est oratio indicans quid est esse; sed quando iam existit actualiter in natura per causalitatem Dei tunc dicitur esse...* ».

[4] Ms.: *rei*.

cadit quando qui facit eam esse desinit conseruare ut dicit Gregorius et Augustinus. Et secundum hoc distinguunt isti duplex esse rei create, scilicet esse essencie quod est esse rei quiditatiuum seu diffinitiuum, et esse actualis existencie secundum quod habet esse actu in rerum natura; et licet ista duo esse sint omnino idem re in qualibet substancia creata, quia tamen differunt intentione seu ratione non potest proprie vnum de altero predicari.

Sed ista positio non videtur posse stare propter quatuor ad presens rationes: Primo quidem quia sicut se habet essencia ad esse ita se habet potencia actiua ad operari seu ad agere; sicut enim ipsum esse est actualitas quedam essencie ita agere seu operari est actualitas quedam operatiue potencie; secundum enim hoc vtrumque eorum est in actu, essencia quidem secundum esse et potencia secundum agere. Cum igitur in nulla creatura potencia actiua sit realiter sua operatio, hoc enim est proprium Deo in quo non differt agere et posse, relinquitur etiam quod in nulla sit idem <secundum> [1] rem essencia et esse. Vnde Ricardus l. V [2] de Trinitate, c. 19: ut autem in quid propter subtiliores adhuc aliquid subtilius loquamur, in rebus naturalibus et creatis diuersum est esse et id quod est, in rebus autem increatis idem [3] ipsum est esse et quod est.

Secundo etiam non videtur conueniens positio predicta, quoniam si esse esset substancia vel essencia cuiuslibet rei create oporteret quod hoc quod dico [4] ens esset genus; nam genus est quod predicatur de aliquo in eo quod quid; ens autem non potest esse genus, ut patet per Philosophum in 3° metaphisice. Nam [si ens [5] esset genus oporteret differenciam aliquam inveniri per quam contraheretur ad speciem; nulla autem differencia participat genus ita scilicet quod genus sit de ratione differencie; quia sic genus poneretur bis in diffinitione speciei; sed oportet differenciam esse preter id quod intelligitur in ratione generis; nichil autem potest esse quod sit preter id quod intelligitur nomine entis, sed ens est de intellectu eorum de quibus predicatur et sic per nullam differenciam contrahi potest; ex quo relin-

[1] **Ms.**: om. *secundum.*

[2] La référence est inexacte. Lire: *Ricardus, l. IV de Trinitate, c. 19.*

[3] **Ms.**: *id ipsum.*

[4] **Ms.**: *quod hoc dico ens esset genus.*

[5] S. Thomas, *C. Gentes,* I, 25.

quitur quod ens non sit genus] nec esse possit; propter quod etiam, quia Deus est suum esse, non colloqatur in aliquo genere quia omne quod est in genere componitur ex genere et differencia. Relinquitur ergo quod esse cuiuslibet rei existentis in genere realiter differat ab eius essencia; vnde Boetius in libro de epdomadibus dicit quod in omni composito aliud est esse, aliud ipsum quod est.

Tercio etiam non videtur conueniens positio predicta, quoniam si esse rei esset realiter substancia uel essencia eius, simul cum aliquis ostenderet quia est, ostenderet quid est; hoc autem patet manifeste esse falsum; quare relinquitur quod esse rei create non sit omnino idem realiter quod essencia eius; hoc enim est proprium diuini esse; vnde Ylarius, libro 7° de Trinitate, longe ante medium: esse, inquit, non est accidens Deo sed subsistens ueritas uel naturalis generis scilicet diuini proprietas; quod autem est proprium Deo nulli potest creature conuenire.

Quarto etiam patet idem per hoc: quoniam secundum Augustinum l. 7 de Trinitate, c. 7 [1], sicut ab eo quod est sapere dicta est sapiencia et ab eo quod est scire dicta est scientia, ita ab eo quod est esse dicta est essencia; constat autem quod non est idem realiter habitus sapiencie vel sciencie et actus eius; quare nec essencia rei create erit idem realiter quod esse eius; hoc enim proprium est essencie increate; vnde Boetius in libro de epdomadibus dicit quod in omni eo quod est circa primum aliud est esse et quod est.

Et ideo est alia positio probabilior quod esse et essentia differunt realiter in qualibet substancia creata. Ad cuius euidenciam sciendum est quod [dupliciter aliquid [2] de aliquo predicatur: vno modo essencialiter, alio modo per participationem; lux enim predicatur de corpore illuminato participatiue; sed si esset aliqua lux separata predicaretur de ea essencialiter. Nichil autem in rebus per se subsistens potest inueniri quod sit suum esse nisi vnum solum, sicut nec aliqua forma si separata consideretur potest esse nisi una; ideo enim est quod ea que sunt diuersa numero sint vnum specie, quia natura speciei secundum se considerata est una; sicut autem est vna secundum con-

[1] La référence est inexacte. Lire: *secundum Augustinum, l. 5 de Trinitate, c. 2.*

[2] S. Thomas, Quol. II, q. II, a. 3.

siderationem dum per se consideratur ita esset vna secundum esse si per se existeret in natura, eademque ratio est de genere per comparationem ad species, et sic resoluendo quousque perueniatur ad ipsum esse quod est communissimum et formale in vno quoque per se subsistente; ipsum ergo esse per se subsistens est tantum vnum; ergo impossibile est quod preter ipsum sit aliquid subsistens quod sit suum esse. Secundum hoc ergo esse predicatur de solo Deo essencialiter eo quod esse diuinum est esse subsistens absolutum; de qualibet autem creatura predicatur per participationem. Quandocumque autem aliquid predicatur de altero per participationem, oportet aliquid esse preter illud quod participatur, sicut expresse dicit Boetius in libro de epdomadibus; quare in qualibet re creata est aliud ipsa res que habet esse et ipsum esse eius. Est tamen hoc aduertendum quod aliquid participatur dupliciter: Vno modo quasi existens de substancia participantis sicut genus participatur a specie, et hoc modo esse non participatur a substancia creata subsistente; id enim est de substancia rei quod cadit in eius diffinitione; esse autem non cadit in diffinitione substancie create quia nec est genus nec differencia ut dictum est. sed solum participatur sicut aliquid non existens de essencia rei, qui est secundus modus participationis; et ideo alia questio scire an est et quid est. Cum igitur omne quod est preter essenciam rei reducatur ad accidens secundum quod ens diuiditur in substanciam et accidens, esse quod pertinet ad questionem an est est accidens, et ideo dicit Commentator super V° metaphisice quod questio de esse vno modo pertinet ad predicatum de accidente; vnde ista propositio: Sortes est, secundum eundem est de predicato accidentali secundum quod importat actualem entitatem rei vel veritatem propositionis. Sed uerum est quod hoc nomen ens secundum quod inportat rem cui competit huiusmodi esse significat essenciam rei cui competit esse et diuiditur per X genera, non tamen vniuoce quia non eadem ratione competit omnibus X generibus esse, sed substancie quidem per se, aliis autem generibus aliter]; non enim accidentibus conuenit per se esse sed pocius inesse.

Ad id quod primo obicitur quod si esse non esset essencia rei sed accidens, quid quid est in rebus esset accidens dicendum quod, sicut aliquis dicitur currens et tamen currens non nominat accidens sed substanciam cui conuenit tale accidens, ita etiam aliquis dicitur ens esse scilicet actuali existencia, et ideo ens non nominat accidens sed sub-

stanciam cui conuenit actu esse in quantum esse non est de ratione esse nature sed participat ipsum a primo ente, et hoc modo esse quod est in rebus est per accidens prout dicitur contra per se esse et non per se, quia secundum Augustinum nichil est sibi causa ut sit.

Ad id quod postea obicitur quod omne ens creatum uel est substancia vel accidens dicendum quod omne accidens quod est in aliquo determinato genere presubponit subiectum esse. In hoc enim difert forma substancialis et accidentalis quia subiectum forme substancialis est quid in potencia scilicet materia, subiectum autem forme accidentalis est quid actu scilicet subpositum; esse autem non est tale accidens cum sit intimum essencie rei cui adquiritur. Vnde sicut ens communiter sumptum non est genus uel in genere determinato sed diuiditur in X genera et hoc non vniuoce sed analogice solum, ita suo modo et esse quod actus communiter sumptum non est in aliquo determinato genere sed conuenit omnibus generibus, non tamen vniuoce sed analogice, secundum vnius cuiuslibet generis conditionem siue proportionem. Uel potest dici secundum alios quod esse est per reductionem in predicamento illius cuius est actus secundum quod potentia et actus diuidunt quodlibet genus, sicut punctus qui non est linea nec pars linee ponitur per reductionem in eodem genere cum linea, scilicet in genere quantitatis.

II. *F. 156ᵛ.* — Postea querebatur *vtrum corpus Christi uiuum et mortuum fuerit idem numero* et uidetur quod non: animatum et inanimatum non est idem numero; sed corpus uiuum et mortuum diferunt penes animatum et inanimatum; ergo corpus Christi viuum et mortuum non fuit idem numero. Contra in psalmo dicitur de Christo: non dabis sanctum tuum videre corruptionem; hoc non potest intelligi quantum ad animam que per naturam incorruptibilis est; ergo intelligitur quantum ad corpus. Ergo idem fuit corpus Christi viuum et mortuum [1].

[1] On voit que les vifs débats engagés sur la question de l'unicité de la forme humaine qui va revenir ici préoccupaient Bernard. Il a mis tout son cœur à défendre l'opinion de Saint Thomas: car il avait déjà traité le sujet: Quol. I, quest. 19; il le reprend et apporte, chose rare en ses *Quolibeta*, des arguments dont il n'a pas encore fait usage; nous avons publié cette seconde forme plutôt que la première qui n'est guère qu'une suite d'extraits du C. Gentes et du De Anima.

Ad questionem istam est intelligendum quod corpus Christi dupliciter potest considerari: vno modo per relationem ad subpositum in quo substantificatur in esse ypostatico et personali; alio modo per relationem ad animam qua perficitur et informatur quantum ad esse specificum humane speciei: he enim due vniones corporis inueniuntur in Christo. Cum ergo queritur vtrum corpus Christi uiuum et mortuum fuerit idem numero possumus loqui de eo uel per relationem ad subpositum uel per relationem ad animam. Si primo modo, sic corpus Christi uiuum et mortuum fuit simpliciter idem numero; quoniam cum idem et diuersum consequatur ens secundum se in quantum scilicet ens, esse autem sit proprie subpositorum, secundum hoc aliqua dicuntur proprie eadem numero vel diuersa secundum quod conueniunt uel differunt in esse subpositi; vnde subiectum et accidens eius dicimus idem numero simpliciter, quamuis secundum se considerata differant specie et genere; corpus autem Christi uiuum et mortuum semper habuit idem esse subpositi quia non habuit aliam ypostasim, uiuum et mortuum, preter ypostasim uerbi Dei. Si uero locamur de corpore Christi viuo et mortuo per relationem ad animam, tunc cum Christus in quantum homo fuerit eiusdem speciei cum aliis hominibus idem iudicandum est quantum ad hoc de eo et aliis hominibus, et hoc dico circumscripto miraculo quod Deus posset facere in uno non faciendo illud in aliis.

Sciendum est igitur quod de unione anime et corporis due fuerunt philosophorum opiniones: [Plato enim [1], ut refert Gregorius Nyssenus [2] in libro suo quem fecit de anima posuit quod anima non vniatur corpori vt forma materie sed ut motor mobili, dicens animam esse in corpore sicut nautam in naue, et sic posuit vnionem anime et corporis non esse nisi per quemdam spiritualem contactum uirtutis] quo mouens et agens tangit motum et passum et, si fuerit incorporeum, sicut substancie spirituales mouent corpora et agunt in ea; et secundum istam positionem necesse est dicere et corpus uiuum et mortuum Christi et cuiuslibet hominis esset simpliciter idem numero et secundum relationem ad animam eius, cum secundum istam positionem vnum non dependeret ab altero secundum esse naturale. Sed hec positio non potest stare: [quoniam mobile [3] non generatur per applica-

[1] S. Thomas, *C. Gentes*, II, c. 57.

[2] Ms.: *Vicenus*.

[3] *C. Gentes, loc. cit.*

tionem motoris ad ipsum, nec et corumpitur per separationem eius ab eo, cum non dependeat mobile a motore secundum esse sed secundum motum tantum. Si igitur anima uniatur corpori solum ut motor, sequitur quod in unione anime et corporis non erit aliqua generatio nec in separatione coruptio, et sic mors que sistit in separatione anime et corporis non erit coruptio animalis quod constat esse falsum]; vnde secundum hoc non posset uere dici Christus mortuus quod est contra articulum catholice fidei; et ideo hac positione exclusa tamquam falsa et irrationabili posuit Philosophus quod anima vniatur corpori non solum ut motor mobili sed etiam vt forma materie et perfectio perfectibili; est enim anima secundum eum in libro de anima actus corporis phisici potentia vitam habentis, et hec positio probabiliter et uerior est et communiter modo ab omnibus tenetur [1].

Hanc igitur positionem sequendo sciendum est quod circa propositam questionem sunt due sollemnes opiniones: Quidam enim dicunt quod in quolibet homine sunt ad minus due forme: vna scilicet generalis quam vocant corporeitatem, a qua quidem forma communi nunquam dicinditur vel spoliatur materia prima et dicunt esse stramentum omnium formarum specialium siue specificarum quia, respectu predicte forme communis, sunt in composito secunde, sicut et quantitas que se tenet ex parte materie est subiectum proximum omnium qualitatum sensibilium in ipso per alterationem, ita manente eadem corporeitate numerali in uno subposito fit uariatio et successio formarum specificarum in ipso per generationem et coruptionem. Vnde, secundum istos, corpus cuiuslibet hominis viuum et mortuum est idem numero formaliter in ratione corporis propter eamdem formam numero corporeitatis in vtroque; non tamen est idem corpus specie propter diuersam formam specialem completiuam eius. Sed si diligenter consideretur, ista positio non videtur conueniens esse ad presens propter 6 rationes:

Primo quidem quia si sit simpliciter idem corpus viuum et mortuum, oportet quod sit per aliquam formam vnam repertam in utroque; aut ergo per formam corporis communiter accepti scilicet corporis in quantum est corpus, aut per formam corporis animati, aut per formam corporis inanimati, aut per formam aliquam magis specialem uel par-

[1] Ms.: *ab hominibus tenetur.*

ticularem. Non per formam corporis communiter accepti, quia talis ydentitas que est in forma generis solum non sufficit ad hoc quod aliqua possint dici idem numero simpliciter, vt dicit Boetius in primo libro de Trin.; nec per formam corporis animati, quia ista non conuenit vtrique, nec per formam inanimati pari ratione; nec iterum per formam aliquam magis specialem vel particularem, quia illam oporteret de necessitate contineri vel sub forma corporis animati <vel sub forma corporis inanimati> [1] cum ista duo immediate diuidant corpus mixtum quale est corpus humanum; et sub quacumque illarum dicatur contineri non conuenit vtrique. Ergo per nullam formam unam dici potest esse idem corpus numero.

Secunda ratio est quoniam quecumque sunt eadem numero sunt eadem specie et que non sunt eadem specie non sunt eadem numero, vt expresse dicit Philosophus in 5 metaphysice; quod quidem intelligendum est in hiis que sunt per se vnum non in eis que sunt vnum per accidens, sicut subiectum et accidens uel duo accidencia vnius subiecti; talia enim sunt idem numero non autem specie. Quod sit intelligendum in hiis que sunt vnum per se patet ex processu Philosophi ibidem quia ponit diuisiones unius per se relicto unius per accidens, uel ponit hanc diuisionem quod quedam sunt eadem specie, quedam genere. Si ergo corpus viuum et mortum animatum et inanimatum sunt idem numero... [2].

Tercia ratio est quoniam sicut se habet corpus communiter acceptum quod scilicet est genus ad omnia corpora singularia, sic se habet forma eius generalis scilicet corporeitas ad formas singulares particularium corporum; sed corpus quod est genus non est aliquid in rerum natura distinctum realiter secundum essenciam suam a corporibus particularibus; nichil enim est huiusmodi corpus secundum rem nisi uel hoc corpus celeste, puta sol, luna, et sic de aliis corporibus celestibus, uel hoc corpus elementare quod est hic ignis, uel hic aer et sic de aliis, uel corpus mixtum ut hic lapis, uel hec planta, uel hic equs et sic de aliis. Ergo nec forma corporis quod est genus scilicet corporeis est aliqua forma in rerum natura realiter distincta secundum essenciam a formis specialibus particularium corporum, scilicet ab hac lapiditate et ab hac igneitate et sic de aliis.

[1] Omis dans le texte.

[2] Le texte s'arrête ainsi brusquement. Mais il est facile à compléter.

Quarta ratio est, quoniam si forma corporeitatis est realiter distincta a forma speciali in quolibet corpore, cum natura non possit facere de corpore non corpus, sequitur quod forma corporeitatis sit ingenerabilis et incoruptibilis in omnibus corporibus. Hoc autem est contra Philosophum qui soli materie prime inter omnia naturalia inferiora atribuit esse ingenerabile et incoruptibile, in primo phisicorum. Vnde, secundum eum, materia est primum subiectum in generatione et coruptione, non compositum; alioquin, si compositum esset subiectum, sequeretur quod animatum et inanimatum que sunt differencie substanciales essent accidencia corporis subiecti, quia diffinitio accidentis est quod adest et abest preter subiecti coruptionem; quod quidem intelligendum est quantum ad esse quod habet subiectum per formam substancialem, quia abeunte accidente a subiecto corumpitur quidem subiectum quantum ad id esse quod dabat sibi accidens illud, sicut abeunte albedine corumpitur subiectum quantum quidem ad id esse quod <est> esse album, sed manet quantum ad id esse quod habet per formam substancialem. Si igitur circa idem corpus numero fiat uariatio seu successio animati et inanimati et aliarum formarum et differenciarum substancialium, sequitur quod forme et differencie substanciali conueniat diffinitio accidentis, quod est falsum.

Quinta ratio est quoniam si corpus hominis viuum et mortuum est idem numero simpliciter in ratione corporis uel in quantum corpus; aut in reduplicatione ista accipitur corpus pro corpore communiter quod est genus ad omnia corpora, aut pro aliqua specie corporis, aut pro corpore particulari signato. Si pro corpore communiter sumpto, tunc nichil aliud est dicere quod sunt idem corpus numero in quantum corpus nisi quod sint idem corpus numero per hoc quod sunt idem genere, quod falsum est. Si pro aliqua specie corporis, tunc similiter sensus est quod sint idem corpus numero per hoc quod sunt idem specie, quod iterum falsum est. Si pro corpore particulari signato, tunc sensus est quod sunt idem corpus numero per hoc quod habent unam formam particularem corporeitatis que manet eadem numero in utroque; sed tunc arguo: aut enim ista forma corporeitatis particularis que manet in vtroque est eadem specie cum forma animati quando est corpus uiuum aut diuersa specie; oportet enim alterum dare, eo quod idem et diuersum diuidunt inmediate ens actu, et forma quelibet est actus; si sit eadem specie cum forma inanimati quando corpus

est mortuum [1], quia secundum predictam positionem equaliter se habet ad utrumque, cum sit commune stramentum omnium formarum specialium sibi inuicem succedencium; erit ergo forma ista eadem specie cum formis differentibus specie; sed quecumque vni et eidem sunt eadem inter se sunt eadem; ergo due forme erunt eadem specie et differentes specie, quod est inpossibile; si autem dicitur quod forma illa corporeitatis sit diuersa specie a forma animati et pari ratione a forma inanimati, ergo constituet aliquam speciem corporis quod non est animatum neque inanimatum, quod est manifeste falsum; quod autem hoc sequatur patet, quia omnis forma substancialis diferens specie a qualibet alia constituit aliquam speciem substancie diuersam et distinctam ab omnibus aliis; nam secundum Porphyrium differencie substanciales, que sumuntur a formis substancialibus, omnes sunt constitutiue specierum, et etiam secundum Philosophum in VI° topicorum nichil est in genere quod non sit in aliqua specie uel perfecta uel imperfecta, nominata uel innominata.

Sexta ratio est quia Dominus in Johane loquens de corpore suo dixit: Soluite templum hoc... id est soluetis; idem dicit glosa quod corpus Christi destructum fuit in morte a Judeis; hoc autem non potest intelligi de destructione corporis per incinerationem quia de tali scriptum est alibi: non dabis sanctum tuum videre coruptionem; sed oportet quod intelligatur de destructione corporis que est per mortem; sed de eo quod destruitur, quando destructum est, non potest dici quod omnino formaliter sit idem numero quod erat ante nisi quantum ad esse materiale; ergo corpus Christi viuum et mortuum non fuit omnino idem numero secundum esse materiale et formale; alias enim non fuisset in morte destructum, quod est contra euangelium manifeste.

Et ideo est alia positio aliorum qui dicunt quod in vno homine indiuiduo non sunt plures forme substanciales sed vna tantum. Quoniam secundum Philosophum in 9 metaphisice forme substanciales se habent ad inuicem sicut numeri, uel etiam sicut figure vt de partibus anime dicit in secundo de anima; vnde sicut maior numerus vel figura semper continet virtute minorem et inferiorem et aliquid plus sicut quinarius quaternarium et pentagonus tetragonum, ita etiam per-

[1] Sic! lire: *si sit eadem specie cum forma animati quando corpus est uiuum, erit etiam eadem specie cum forma inanimati quando corpus est mortuum, quia...*

fectior forma continet in se virtute omnes formas inferiores inperfectiores. Vnde anima humana que est suprema in ordine formarum naturalium habet virtutem vt conferat corpori humano quidquid conferret vegetatiua plantis et sensitiua brutis et forma mixti corporibus mixtis et adhuc amplius. Vnde, cum superfluum sit facere per plura quod potest fieri per pauciora, frustra poneretur in homine preter animam intellectiuam aliqua alia forma substancialis, cum ipsa contineat uirtute omnes alias formas inferiores, sicut frustra adderetur quaternarius posito quinario; et secundum istam positionem necesse est dicere quod [corpus Christi [1] viuum et mortuum et cuiuslibet alterius hominis non fuit omnino et simpliciter idem numero quia non fuit totaliter idem, cum uita sit aliquid de essencia corporis viuentis; est enim predicatum essenciale et non accidentale. Quare conueniens est quod corpus quod desinit esse viuum non totaliter remaneat idem, quia non formaliter sed uirtualiter]; sic igitur patet quod in Christo Domino corpus eius viuum et mortuum dupliciter fuit idem et vno modo diuersum, quia formaliter; in aliis autem hominibus corpus eorum viuum et mortuum est vno modo idem et alio modo diuersum; et ita patet quod in corpore Christi viuo et mortuo plus fuit de ydenptitate quam de diuersitate. Si autem diceretur quod corpus Christi mortuum totaliter idem remansit cum corpore viuo, sequeretur quod non esset corruptum coruptione mortis, quod est heresis Galanitarum ut Ysidorus dicit et habetur in decretis 24 q. 4. Que heresis fuit in sexta synodo condempnata.

Ad id igitur quod obicitur quod corpus viuum et mortuum differunt penes animatum et inanimatum etc. dicendum quod differunt numero formaliter si in Christo sunt idem numero, materialiter et ypo statice quia in aliis omnibus non remanet subpositum idem [2].

Ad id quod obicitur quod non dabis sanctum tuum etc. dicendum quod corruptio et mors non competunt Christo ratione subpositi secundum quod atenditur vnitas materialis, sed ratione nature humane secundum quam inuenitur in corpore Christi differencia mortis et vite;

[1] S. Thomas, *Somme*, 3ª, q. L, a. 5.

[2] Inintelligible; lire sans doute: *dicendum quod differunt in Christo numero formaliter quia in Christo remanet suppositum idem; in aliis vero numero formaliter et hypostatice quia in aliis omnibus non remanet suppositum idem.*

vnde Damascenus dicit quod coruptionis nomen duo significat: vno modo separationem anime a corpore et alia huiusmodi; alio modo perfectam dissolutionem in elementa; primo modo corpus Christi fuit coruptum, non secundo.

III. *F. 156r*. — Primo ergo querebatur *utrum in Christo sit duplex esse* et ostendebatur quod sic: omnis forma dat esse; sed anima rationalis asumpta est forma corporis Christi; ergo dat ei esse, non diuinum, ergo humanum; ergo in Christo est duplex esse. Contra, esse est actus ypostasis subsistentis; sed in Christo non est nisi una ypostasis; ergo in Christo non est nisi unum esse. [Ad questionem[1] istam intelligendum est quod secundum Philosophum in 5 metaphisice et etiam secundum quandam glosam in principio Iohanis esse dicitur dupliciter: Vno modo dicit rem rationis secundum quod est copula uerbalis significans compositionem cuiuslibet enunciationis quam anima facit; unde hoc esse non est aliquid in rerum natura, sed in mente que copulat predicatum subiecto; nichil enim realiter cadit medium inter subiectum et predicatum multo minus quam inter materiam et formam, et hoc modo esse attribuitur omni ei de quo potest formari propositio siue sit ens, siue priuatio entis; dicimus enim cecitatem esse; vnde de hoc esse non est hic questio. Alio modo esse dicit rem nature et hoc quidem dupliciter: quia uno modo dicit ipsam naturam rei secundum quod dicimus quod diffinitio significat quod quidquid erat esse; alio modo dicit actum entis secundum quod aliquid habet in rerum natura existenciam actualem; vnde tale esse est actus entis in quantum est actualiter ens, sicut lucere est actus lucentis in quantum est lucens. Hoc autem esse quod est actus entis dupliciter atribuitur alicui rei: vno modo sicut quod uere et proprie habet esse vel est, et sic atribuitur soli substancie per se subsistenti, aliis uero omnibus que non per se subsistunt sed in alio et cum alio, siue sint accidencia siue forme substanciales et quelibet partes, non atribuitur proprie esse ita quod ipsa uere sint sed pocius atribuitur eis inesse; alio modo atribuitur esse alicui rei ut quo aliquid est; sic albedo dicitur esse non quia ipsa in esse subsistat sed quia ea aliquid habet esse album, et eodem modo est de forma substanciali que est pars com-

[1] S. Thomas, Quol. IX, q. II, a. 3.

positi; esse ergo uere et proprie non atribuitur nisi rei subsistenti; atribuitur duplex esse: unum primum scilicet esse quod resultat ex hiis quibus res ipsa integretur, et hoc est esse substanciale suppositi; aliud esse atribuitur supposito preter ea que integrant ipsum, quod est esse secundum aditum scilicet accidentale, ut esse album atribuitur Sorti cum dicimus Sortes est albus].

Cum igitur queritur utrum in Christo sit duplex esse: si loquamur de esse prout significat naturam rei, cum in Christo sint due nature distincte non confuse, sic in Christo est duplex esse id est duplex natura; si uero loquamur de esse secundum quod dicit actum entis, hoc potest esse dupliciter quia vel de esse accidentali vel de esse substanciali; si primo modo sic nichil prohibet in Christo secundum naturam asumptam esse duplex esse secundum diuersitatem accidentium in natura asumpta existencium; si uero loquamur de esse substanciali sic in Christo oportet ponere vnicum esse.

Ad cuius euidenciam sciendum est [quod [1] si aliqua forma vel natura est que non pertineat ad esse personale ypostasis subsistentis illud esse non dicitur illius persone simpliciter sed secundum quid; sic esse album est Sortis non in quantum est Sortes sed in quantum est albus, et huiusmodi esse nichil prohibet multiplicari in una ypostasi vel persona; aliud enim est esse quo Sortes est albus et quo Sortes est musicus; sed id esse quod pertinet ad ipsam ypostasim vel personam secundum se inpossibile est in una ypostasi vel persona multiplicari; quia, cum ens et unum conuertantur, inpossibile est quod unius rei sit nisi <vnum> [2] ypostaticum esse; si ergo in Christo essent duo subposita vel persone sicut aliqui posuerunt sic oporteret in Christo ponere duo esse substancialia: vnum scilicet diuinum et alterum humanum; si etiam humana natura in Christo adueniret supposito eterno non ypostatice vel personaliter sed accidentaliter sicut alii posuerunt, oporteret etiam sic in Christo ponere duo esse: unum quidem secundum quod est Deus, aliud autem secundum quod est homo, sicut in Sorte ponitur aliud esse secundum quod est albus aliud autem secundum quod est homo, quia esse album non pertinet ad ipsum esse personale Sortis, esse autem capitatum et esse corporeum et esse animatum totum per-

[1] S. Thomas, 3ª, q. XVII, a. 2.
[2] Ms.: om. *vnum*.

tinet ad unam personam Sortis: non enim potest dici quod caput aut caro aut quecumque alia pertinens in Sorte sit supositum vel ypostasis vel persona secundum hoc totum quod est hic homo, et ideo ex omnibus hiis non fit nisi unum esse in Sorte; et si contingeret quod post constitutionem persone Sortis aduenirent Sorti manus vel pedes vel occuli sicut contigit in ceco nato, ex hiis non accresceret Sorti aliud esse sed solum relatio quedam ad huiusmodi, quoniam diceretur esse non solum secundum ea que prius habebat sed etiam secundum ea que post modum aduenerunt. Sic igitur, cum humana natura uniatur filio Dei ypostatice et personaliter non autem accidentaliter, consequens est quod secundum humanam naturam non adueniat sibi nouum esse personale sed solum habitudo esse personalis preexistentis ad humanam naturam asumptam, ut scilicet persona illa iam dicatur subsistere non solum secundum naturam diuinam sed etiam secundum humanam]; est enim unum subpositum utriusque nature.

Ad id quod obicitur quod omnis forma dat esse sed anima Christi etc.... dicendum quod forma facit esse, non quod esse illud sit materie aut forme sed subsistentis. Contingit autem [quod aliquorum [1] coniunctio per se considerata quandoque quidem facit vel constituit aliquod totum subsistens, quandoque autem non, sicut in lapide coniunctio minorum elementorum facit aliquid subsistens; vnde id quod est ex elementis constitutum in lapide potest dici subpositum uel ypostasim. Compositio autem elementorum in animali non constituit subpositum uel ypostasim sed partem scilicet corpus; quare necesse est aliquid aliud aduenire ad complementum animalis scilicet animam. Vnde compositio elementorum in animali non constituit subpositum uel ypostasim, sed hoc animal totum integrum ex suis partibus substancialibus est subpositum; nec tamen propter hoc est minus efficax in animali elementorum compositio quam in lapide, sed multo amplius, quia est ordinata ad rem nobiliorem; sic igitur in aliis hominibus a Christo vnio anime et corporis constituit ypostasim et subpositum quia nichil aliud aduenit preter hec duo; in Domino autem Jesu Christo preter animam et corpus est ibi tercia substancia deitatis: vnde non est seorsum subpositum ypostasis uel persona id quod est a corpore et anima constitutum, sed subpositum ypostasis uel persona est quod consistit ex

[1] S. Thomas, *Compendium theol. ad Fr. Reg.*, c. CCXI.

tribus substanciis: corpore scilicet, anima et deitate. Vnde Damascenus l. 3, c. 7[1]: In domino nostro Jesu Christo duas naturas quidem cognoscis, vnam autem ypostasim ex utraque compositam].

IV. *F. 180ʳ*. — **Postea querebatur de persona per comparationem ad naturam assumptam, *vtrum scilicet Christus post resurectionem vere comederit cibum sibi incorporando*. Et videtur quod sic: In Christo erat virtus conuersiua post resurectionem, ergo etc. Contra, coruptibile non conuertitur in incoruptibile[2]; sed corpus Christi post resurectionem vere fuit incoruptibile[3]; ergo etc.**

[Ad questionem[4] istam est intelligendum quod aliquid dicitur esse verum dupliciter: uno modo veritate significationis, alio modo veritate naturalis speciei; sicut, verbi gracia, vox est vera ueritate significationis, quoniam significat esse quod est, nam ab eo quod res est uel non est dicitur operatio vera uel falsa secundum Philosophum. Veritas autem naturalis speciei dependet ex principiis ipsius speciei non autem ex effectibus uel ex hiis que quocumque modo eam consecuntur: vnde vox dicitur vera veritate naturalis speciei quando formatur debitis instrumentis et ex ore animalis profertur cum quadam ymaginatione, etsi a nullo audiatur, quod est effectus consequens vocem. Leguntur autem in scripturis absque necessitate et angeli comedisse et etiam Christus post resurectionem, et utrorumque comestio fuit vera ut dicit Augustinus XIII libro de ciuitate Dei, aliter tamen et aliter. In angelis enim fuit vera comestio veritate significationis quia Augustinus ibidem dicit: angeli comederunt non quia indigebant sed quia volebant et poterant, ut comedendo hominibus quadam ministerii humanitate congruerent; non autem fuit vera veritate naturalis speciei quia non fuit exercita instrumentis ad hunc actum naturaliter deputatis. In Christo autem Domino fuit vera eius comestio utroque modo: fuit enim vera veritate naturalis speciei quia fuit exercita naturalibus instrumentis ad hunc actum ordinatis; fuit etiam vera veritate significationis quia significabat veritatem humane nature in corpore resurgente. Quod autem cibus comestus conuertatur in corpus cibantis est

[1] La référence est inexacte. Lire: *Damascenus l. 3 (de fid. orth.) c. 4.*

[2] Ms.: *non conuertitur in corruptibile.*

[3] Ms.: *vere fuit coruptibile.*

[4] S. Thomas, Quol. III, q. II, a 5.

quoddam consequens comestionem: vnde etiam in nobis si cibus sumptus non conuertatur in corpus sed statim per vomitum reiciatur nichilominus vera fuit comestio que precessit. Non autem conueniebat ut in corpus Christi cibus conuerteretur post resurectionem quia erat extra statum generationis et coruptionis; vnde cibus ille fuit virtute Christi resolutus in preiacentem materiam non autem in corpus Christi conuersus, et tamen fuit vera comestio absque ulla fictione].

Ad id ergo quod obicitur...

Ces quelques extraits suffiront; évidemment, il ne faudrait pas juger Bernard de Trilia d'après ces articles où vraiment sauf dans les deux premiers peut-être il est par trop impersonnel. Nous en pourrions donner davantage; mais nous n'avons voulu que poser le problème de ces Quolibeta, signaler le fait intéressant de cet attachement à Saint Thomas dès les toutes premières années qui suivirent sa mort, et attirer l'attention des amateurs de scolastique sur celui qui fut sinon certainement le premier thomiste, il faudrait pour risquer pareille affirmation connaître toutes les œuvres de l'époque et pouvoir les dater, du moins à coup sûr un des tout premiers et plus fervents thomistes.

Rome, 31 mars.

G. S. André S. I.

Fuitne Nestorius revera Nestorianus?

Ephesi anno 431 haec contra Nestorium sententia lata est: « Cum praeter cetera impiissimus Nestorius neque nostrae citationi parere neque sanctissimos religiosissimosque episcopos a nobis destinatos admittere voluerit, non potuimus ad eorum, quae impie docuit, examinationem animum non adiungere. Deprehendentes itaque partim ex litteris commentariisque ipsius, partim e sermonibus, quos nuperrime in hac Ephesiorum metropoli habuit, quique testimoniis comperti sunt, illum impie sentire et praedicare: coacti per sacros canones et epistolam sanctissimi patris nostri et comministri Coelestini Romanae Ecclesiae episcopi, lacrimis subinde perfusi ad lugubrem hanc contra eum sententiam necessario venimus.

Igitur dominus noster Iesus Christus, quem suis ille blasphemis vocibus impetivit, per sanctissimam hanc synodum eundem Nestorium episcopali dignitate privatum et ab universo sacerdotum consortio et coetu alienum esse definit » [1].

Sancta Synodus hoc decretum emanans explicitae doctrinae S. Scripturae et traditionis innitebatur. Verbum caro factum est et hic homo revelans magnalia Dei unigenitus agnoscitur Filius Patris (Io., 1, 14, 18); ille, quem contrectaverunt manus apostolorum annuntiatur Verbum vitae, quod fuit ab initio (Io., 1, 2); idem, ut homo clarificandus in futuro ut Deus claritate gaudet ab aeterno (Io., 17, 5); unus idemque oriundus ex Israëlitis secundum carnem est Deus benedictus in saecula (Rom., 9, 5); dominus gloriae est crucifixus (1 Cor., 2, 8) et auctor vitae interfectus (Act., 3, 15); traditus pro nobis proprius vocatur Filius Dei (Rom., 8, 32); qui Ecclesiam acquisivit sanguine suo Deus est (Act., 20, 28); conceptum in utero et natum ex virgine Filium Altissimi coelestis iam nuntius praecinit (Lc., 1, 35). Ex Patribus

[1] MANSI, IV, ed. Flor., 1760, 1211 C.

Apostolicis verba S. Ignatii ad Ephesios, 18, 2: « Deus noster Iesus Christus in utero gestatus est a Maria iuxta dispensationem Dei ex semine quidem David, Spiritu autem Sancto; qui natus est et baptizatus, ut passione aquam purificaret » rettulisse sufficiat, cum plurima Patrum testimonia in ipsa Synodo prolata sint.

Iure ergo Ecclesiam anathematizasse doctrinam scindentem Christum in duos, Deum Verbum et hominem in se sistentem Verboque accidentaliter tantum iunctum luce meridiana fulgidius claret.

At confixane est iuste haec haeresis in Nestorio? Nonne tantum ipsius doctrinam perverse interpretati et innocentem calumniati anathema ipsi dixerunt?

Condemnatum patriarcham defendere et sententiam tamquam iniquam repellere nostra praesertim aetate aliqui conati sunt acerbissimis verbis in S. Coelestinum papam et multo magis in S. Cyrillum Alexandrinum invehentes. « Nestorius non erat magni ingenii, sed vir honestus. Sermones eius, aucto numero fragmentorum nobis melius noti, in tantum alicuius momenti sunt, in quantum eius mentem " haereticam „ vociferatam indefesse et clare exprimunt. Sed simul id confirmant, quod vel antiquitus Evagrio historiae Ecclesiasticae operam navanti affulsit: Οὐδεὶς τῶν αἱρέσεις παρὰ Χριστιανοῖς ἐξευρηκότων πρωτοτύπως βλασφημεῖν ἠθέλησεν ἢ ἀτιμάσαι τὸ θεῖον βουλόμενος ἐξωλίσθησεν, ἀλλὰ μᾶλλον ὑπολαμβάνων κρεῖσσον τοῦ φθάσαντος λέγειν, εἰ τόδε πρεσβεύσειε. Puto autem Nestorium ampliore iure tam alte de se sensisse, quam Cyrillum adversarium etiam moribus et indole inferiorem »[1]. Et iterum: « Iam Lutherus in suo opusculo « de Conciliis et Ecclesiis » magis iuste de Nestorio iudicavit, quam ceteri scriptores saeculis retroactis florentes, cum ipsum luctae taederet, cui Nestorius nomen dedit. Patrum amabilium et episcoporum nobilium in locum alios minus dignos suffectos esse censebat. Detectis primis fontibus Luthero ignotis severius adhuc iudicare cogimur. Traditio nullius controversiae in Vetere Ecclesia exortae odio caeco partium invicem pugnantium tantopere falsificata est, quantopere luctae Nestorianae; conciliabulum ab una parte convocatum, quod certe a « πνεῦμα ἀληθείας » non ispirabatur, concilium Cyrillianum Ephesi a. 431 celebratum

[1] Loofs, *Nestoriana*, Halle, 1905, Niemeyer, p. 160.

tertiae Sanctae et Oecumenicae Synodi dignitate auctum est et ille, qui protervitate nullo scrupulo coërcita in hoc concilio non tam incudis, prout decebat, quam martelli partes agere obtinuit, Cyrillus inquam Alexandrinus summis Sanctis Patribus annumeratur, dum Nestorius adversarius moribus ipsi superior tantummodo in Ecclesia a Romana separata nunc penitus collapsa sanctitatis aureola fruitur, dum in maiore parte christianitatis haereticus quam maxime maledictus reputatur. Catholicorum historicorum oculi hic tenentur, sed illi, qui videre potest secundum fontes primarios res aliter sese exhibere debent, quam docet traditio Ecclesiastica » [1].

« Quemadmodum " oecumenicum concilium Ephesinum „ fictio aetatis posterioris est — cum revera duo conciliabula invicem condemnantia haberentur Cyrillianum et Antiochenum — ita etiam " Acta Concilii Ephesini „ fusione Actorum utriusque conciliabuli orta sunt, qua in re Cyrillianum praeferebatur » [2].

Etiam Harnack Nestorium defendit: « Nestorius magna libertate propositiones illas, quae Deum pannis involutum et crucifixum asserebant tamquam fabulas paganas, religionem christianam coram gentilibus prostituentes designabat. Christologia eius doctrinae Theodori propinqua est — χωρίζω τὰς φύσεις, ἀλλ' ἑνῶ τὴν προσκύνησιν —; sed Nestorio locus ad dexteram Theodori, non ad sinistram debetur. Influxum Chrysostomi percipis et propterea unitas conceptibus historicis " Christi „, " Filii „, " Domini „, " Unigeniti „ expressa magis urgetur. Immo quaeri potest, an Nestorius Chalcedonensi non valde propinquus et an Nestorianus revera fuerit. De evolutione humana Christi vix locutus est et unioni, etiamsi sub denominatione συνάφειας et προσκυνήσεως tantum maiore vi institit, quam ullus Nestorianus. Sed nihil antiquius habuit, quam putredinem Arii et Apollinaris expurgare et haec eius pernicies fuit » [3].

Favorem a S. Coelestino papa Alexandrino patriarchae praestitum idem Harnack durissimis verbis reprobat: « Nestorius tamquam collega eiusdem dignitatis, Cyrillus paulo post tamquam res gestas

[1] FR. LOOFS, *Realencyclopaedie für prot. Theol.*, XIII, Art. *Nestorius*, p. 736.

[2] LOOFS, *Nestoriana*, p. 6.

[3] A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengesch.*, Bd. II^{4}, Tübingen, 1909, Mohr, p. 355 sq.

ex obligatione referens ad Coelestinum Romanum episcopum appellarunt, unde controversia universalis momenti res facta est. Per interventum autem episcopi Romani in favorem Cyrilli etiam praeter omnium expectationem res evenit; nam in historia dogmatum forsitan aliud factum eiusdem momenti tam scandalosum auctorique tam parum honorificum non recensetur, quam interventio papae in favorem Cyrilli »[1]. Postquam exposuit, quomodo Coelestinus meris rationibus politicis et animositate quadam contra Nestorium ductus Cyrillo accesserit, quamvis non omnem errorem ex parte Nestorii deneget, iterum S. Coelestinum acerbissime carpit: « Haec omnia disparent (aliqui defectus a Nestorio commissi), cum perpenderis, Coelestinum Cyrillo faventem a sententia Occidentali sua omnino descivisse et modo maxime frivolo Nestorium condemnasse, quin eius doctrinam prius perpenderit. Utrumque accidisse facile ostenditur. Nestorius litteris ad papam datis formulam proposuit: « Utra que natura quae per coniunctionem summam et inconfusam in una persona unigeniti adoratur ». Sed haec quoad substantiam formula occidentalis erat, aliam ipse Coelestinus nesciebat. Sed de formula non sollicitus suiipsius christologia seposita Cyrillo assensus est, unice in isto " θεοτόκος ,, insistens, ut saltem specietenus Nestorius a veritate deviasse convinceretur, quamvis hic in hac ipsissima quaestione aliquid concedere nullatenus renueret »[2].

Seeberg de causa Nestorii ita iudicat: « Nihil haereticum in ideis eius (Nestorii) invenitur; ipse nihil aliud intendit, nisi secundum fidem orthodoxam — supposito Christo tamquam homoousio — eius personam et operam intelligere... Nemini inter magnos " haereticos ,, , quos historia dogmatum commemorat, istud nomen tam iniuste inditum est, quam Nestorio »[3].

Ut unum adhuc adversarium citemus, nostra aetate Bethune-Baker librum composuit, ut ostenderet Nestorium non fuisse Nestorianum[4], immo eo usque processit, ut librum dedicaret « Nestorio

[1] A. Harnack, *ibid.*, p. 357.

[2] A. Harnack, *ibid.*, p. 358 sqq.

[3] R. Seeberg, *Lehrbuch d. Dogmengesch.*, Leipzig, 1910, Deichert, t. II², p. 204.

[4] *Nestorius and his Teaching a fresh examination of the evidence* by I. F. Bethune-Baker, Cambridge, 1918, University Press.

illi veritatis divinae indagatori sive victori seu parum felici viro propositi prae ceteros tenaci monacho episcopo exuli ». Statim in exordio praefationis libri monet eo se tendere, ut doctrina Nestorii denuo examinata appareat Nestorium non fuisse Nestorianum [1]. Et iterum: « Cum legeris propria eius verba attentione adhibita et consequentiis ponderatis, prout nunc nos legere possumus, credere omnino non poteris Nestorium fuisse " Nestorianum " » [2].

« Vidimus ideas, pro quibus Nestorius unitus toti scholae Antiochenae luctatus est, revera victoriam reportasse, quod doctrinales definitiones Ecclesiae attinet, quamvis Nestorius ipse sacrificatus fuerit, ut honor Alexandrinorum salvaretur. Humanitas Christi ut distincta a divinitate salvata est: unio ineffabile mysterium remansit. Sententiae, contra quas Nestorius protestatus est, historicum Christum Evangeliorum nobis penitus abstulissent... Quod Filius Dei dominus humanae vitae esse pergeret, primarie Nestorio debetur, nam illius diebus sententiae personam Domini modo, qui historiae conciliari nequit, exponere conantes (quae in Ecclesia ab aetate Gnosticorum semper exstabant, primo serie doctrinae traditionali de Incarnatione minitari incipiebant » [3].

Etiam inter catholicos non omnino defuerunt, qui Nestorio aliquantulum patrocinarentur. Inter alios L. Fendt in sua dissertatione de Christologia Nestorii, postquam exposuit condemnationem Nestorii horrorem iudicii de innocente lati redolere [4], prosequitur: « Cur Cyrillus toties theses Nestorii torquet et iniuste interpretatur? Nestorium numquam uti termino ἕνωσις verum non est; ipsum non docere coniunctionem nisi honore et dignitate verum non est... Quando Nestorius Mariam non genuisse *divinitatem* (θεότητα) affirmat, Cyrillus illum Mariam non genuisse *deum* dicentem facit... Insuper Cyrillus adversarium naturas in uno prosopo univisse expli-

[1] « The following pages are an attempt to reexamine the teaching of Nestorius, and the conclusion to which they lead is that Nestorius was not " Nestorian " ». BETHUNE-BAKER, initio praefationis.

[2] « Reading his own words, carefully and consecutively, as we can read them now, it is impossible to believe that Nestorius was " Nestorian " ». *Nestorius and his Teaching*, p. 198.

[3] *Nestorius and his Teaching*, p. 207 s.

[4] *Die Christologie des Nestorius* v. Dr. L. FENDT, Kempten, 1910, Kösel, p. 101.

citis verbis se scire confitetur: Quo iure hoc ita praeterit et apud Nestorium nonnisi unionem voluntatis et beneplaciti se invenire affirmat? Quo iure Cyrillus adversarium suum — hominem mortuum esse et resurrexisse καὶ οὐδὲν τοῦτο πρὸς τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον docentem facit? » [1]. « Nestorius e contra fidei orthodoxae firmissime adhaerere voluit. De hac re dubio non relinquitur locus... De illis, quae revelatio christiana continet vel minimum quid abicere neque cogitavit, in hac re aliis dissimillimus; totum a patribus traditum depositum retinere voluit et defendit. Patrem et Spiritum totumque Christum, verum Deum et hominem et nihilominus unum tantum prosopon, insuper totum opus Christi, doctrinam, exemplum et redemptionem, sacramentum et ecclesiam eius theologia annuntiat. Quaecumque pretiosa saepe obstantibus magnis difficultatibus conservare studet. Hac ipsissima ratione intima persuasione ductus cuique haeresi adversatur » [2].

« Nihilominus Cyrillus Alexandrinus quam maximam victoriam reportavit fidemque orthodoxam salvavit neque contra meros hostes fictos pugnavit » [3]. Formulae enim et theses Nestorii toti religioni christianae mortiferae evadere poterant. In eo enim latitabat periculum quod « theologiae Nestorianae aliqua admiscentur, quae data occasione totum fundamentum fidei orthodoxae penitus contegere et suffocare possunt » [4]. Doctrinae Nestorii caput quam maxime periculosum id est, quod omnia dona, quae iuxta fidem catholicam unionem hypostaticam necessario et ex natura rei consequuntur, e mente eius a Christo meritis acquiri debent. « Haec doctrina toto pondere suo perpensa in Christo explicite et absque diminutione completum prosopon humanum, proinde integrum, individuum hominem terrigenam et restrictum statuere debet. Hoc sola assertione ἕνωσις εἰς ἓν πρόσωπον τοῦ Θεοῦ λόγου non impeditur » [5].

[1] FENDT, *ibid.*, p. 103.
[2] FENDT, *ibid.*, p. 105.
[3] FENDT, *ibid.*, p. 109.
[4] FENDT, *ibid.*, p. 110.
[5] « Denn die Bewährungslehre muss, einmal sich selbst ihrer Tragweite klar geworden, in Christus ausdrücklich und ohne Abzug ein volles menschliches Prosopon, also einen ganzen, individuellen irdisch-beschränkten Menschen statuieren; dagegen hilft keine blosse Behauptung der ἕνωσις εἰς ἓν πρόσωπον τοῦ Θεοῦ Λόγου mehr ». FENDT, *ibid.*, p. 110-111.

Illustrissimus Duchesne ita iudicat: « Dal canto suo Nestorio stimò senza dubbio che la convocazione del sinodo e la forma esorbitante impressa da Cirillo alla citazione del papa lo dispensavano dal rispondere a questi: si limitò quindi a contrapporre agli anatemi alessandrini una serie di controanatemi, nei quali imitando il metodo cirilliano condanna gli errori che intravede nell'avversario. Gli anatemi di Nestorio sono ortodossi nel senso che egli ha ragione di riprovare le dottrine che condanna: si tratta però di sapere se i due avversari non hanno oltrepassato la misura, rimproverandosi a vicenda le conseguenze estreme delle rispettive idee » [1].

De anathematismis Cyrilli idem auctor hoc iudicium fert: « Nel suo rapporto sinodale a papa Celestino non si parla affatto degli anatematismi: ufficialmente Roma ignorò per lungo tempo questo documento, contro il quale *non avrebbe certamente mancato di sollevare obiezioni* » [2].

Relatis sententiis adversariorum prius principia theologica proponemus, quae in hac inquisitione de doctrina Nestorii salva tectaque manere debent, deinde adversariorum argumenta discutiemus et patriarcham Constantinopolitanum scriptis et sermonibus suis revera haeresim in ipso confixam docuisse probabimus.

Synodum Ephesi anno 431 celebratam tamquam concilium oecumenicum convocatam esse historice constat [3]. Insuper universa Ecclesia Catholica ipsam semper tamquam concilium oecumenicum venerata est. Hoc autem iudicium universalis Ecclesiae, cum profecto ab admissione conventus Ephesini ut concilii oecumenici cognitio et securitas dogmatis pendeat, tamquam infallibilis affirmatio facti dogmatici reverenter excipiendum est. Romam anno 430 Coelestinus papa synodum convocaverat, in qua scriptis Nestorii examinatis, patriarcha Constantinopolitanus condemnatus est, simulque Cyrillo impositum est, ut hanc sententiam exequeretur. « Quamobrem nostrae sedis auctoritate adscita, nostraque vice et loco cum potestate usus, eiusmodi non absque exquisita severitate senten-

[1] Duchesne, *Storia della Chiesa Antica*, prima trad. ital., vol. III, Roma, Desclée, p. 191.

[2] Duchesne, *ibid.*, p. 204.

[3] Vide Hefele, *Conciliengesch.*, t. II, Freiburg, 1856, Herder, § 133, p. 162.

tiam exequeris; nempe, ut nisi decem dierum intervallo ab huius nostrae admonitionis die numerandorum, nefariam doctrinam suam conceptis verbis anathematizet, eamque de Christi Dei nostri generatione fidem in posterum confessurum se spondeat, quam et Romana, et tuae sanctitatis ecclesia, et universa denique religio Christiana praedicat, illico sanctitas tua illi ecclesiae prospiciat » [1]. Coelestinus legatis suis imponit, ut ad Cyrillum consilium omne convertant et quidquid in eius viderint arbitrio faciant [2]. Insuper papa decernit, ut legati « iis quae aguntur, intersint et quae a nobis (in synodo Romana) antea statuta sunt, exequantur » [3]. Ecclesiam in causa Nestorii animo vere materno procedere voluisse ex verbis Pontificis ad Cyrillum datis elucet [4]. Eadem ergo potestas, unde ceteris conciliis oecumenicis auctoritas et robur accessit, Ephesi anno 431 non defuit. Nisi quis ergo concilia oecumenica celebrata esse in Ecclesia prorsus negare voluerit, de conventu Ephesino anni 431 tamquam de conciliabulo Cyrilliano loqui non debet. In prima sessione synodali lecta sunt symbolum Nicaenum, epistola secunda Cyrilli ad Nestorium, quae specialiter approbata est ut Nicaeno conformis et recta expositio fidei ab omnibus [5], dum epistola Nestorii ad Cyrillum huic secundae epistolae antea approbatae contraria tamquam haeretica ab omnibus reprobata est [6]. Alia adhuc lecta et acta sunt, quae omnia unionem naturae humanae cum Verbo et unitatem personae in Christo concernebant.

Nestorium ergo fuisse haereticum et quidem propter impetitam unitatem personae in Christo prout a revelatione proponitur, praesertim in epistola damnata item factum dogmaticum est [7]. Notetur autem sententiam ab infallibili magisterio latam tantum respicere sensum verborum obiectivum, qui secundum rectum usum regularum hermeneuticae eruitur. Quare huic iudicio Ecclesiae nondum quis

[1] Mansi, ed. Flor., 1760, IV, col. 1019 sqq.

[2] Mansi, IV, col. 556.

[3] Mansi, IV, col. 1287.

[4] Mansi, IV, col. 1287.

[5] Mansi, IV, col. 1139-1170.

[6] Mansi, IV, col. 1170-1178; Hefele, *Conciliengeschichte,* Freiburg, 1856, Herder, t. II, p. 169.

[7] Chr. Pesch, *Zur neuern Litt. über Nestorius,* Freiburg, 1914, Herder, p. 16.

se opponeret asserendo patriarcham condemnatum antecedenter ad sententiam latam bona fide scripsisse vel subiective in corde suo rite sensisse, sed verbis tantum fidem suam male exprimentibus et haereticum sensum habentibus usum esse contenderet [1]. Ipsi huic coniecturae profecto adversatur, quod Theodotus Ancyranus et Acatius Melitinensis Nestorio amicissimi et vel proximis tribus diebus superioribus intima eius conversatione fruiti, postquam de fide cum ipso disceptaverant iure iurando haereticam eius pravitatem synodo rettulerunt [2]. Unice ergo indagandum est, utrum verba Nestorii secundum obiectivum sensum, nempe qui secundum rectum usum regularum hermeneuticae eruitur, unitatem personae Christi et unionem substantialem naturae humanae cum Verbo impetant an non.

Iterum synodo vitio vertendum non est, quod duce Cyrillo simulac de haeretica pravitate constitit, Nestorium damnaverit. Ecclesiae animarum saluti prospicere illamque omnibus anteponere incumbit et si unquam hac in re attendendum est illud Ovidii: « Principiis obsta: sero medicina paratur, quum mala per longas convaluere moras ». Haeretici omni tempore nihil antiquius habuerant, quam ut dilatione condemnationis obtenta plures sibi sequaces adsciscerent et auctoritati Ecclesiae facilius resisterent.

Neque oblivioni tradendum est iudicium legitimae auctoritatis tamdiu iustum esse reputandum, donec fortes rationes in contrarium afferantur. In synodo Romae habita in doctrinam Nestorii inquisitum iam erat. Patres Ephesini fidei traditae incarnationis inhaerentes, in lingua et vocum usu quotidiana conversatione et exercitatione versatissimi, apprime de sensu genuino verborum Nestorii iudicare poterant. Quare antequam sententia summi pontificis et synodi tamquam iniusta impetatur, profecto pro orthodoxia doctrinae patriarchae Constantinopolitani sufficientes rationes proferendae essent. Nullatenus igitur obtemperandum est illis, quae Bethune-Baker suggerit [3], nempe a doctrinae Nestorii reprobatione

[1] Chr. Pesch, *ibid.*, p. 26.

[2] Mansi, IV, col. 1182.

[3] « Will it not at all events be time to condemn them (words of Nestorius) as incompatible with a sound belief in the Incarnation when we have found a solution of all the problems metaphysical and psychological by

abstinendum esse, donec omnibus quaestionibus metaphysicis et psychologicis, quae dogmati incarnationis connectuntur, dilucidatis — eius verba orthodoxo sensu accipi non posse pateat.

Quoad librum Heraclidis, cuius versio syriaca recentiore tempore inventa est quemque praesertim in favorem condemnati citant, haec notentur. Quamvis generatim hic liber ut genuinum opus Nestorii agnoscatur, non defuerunt, qui dubia moverent, saltem, si agitur de libro, prout nunc iacet.

Ita ex. gr. Labourt: « Il ne paraît pas très sûr qu'on puisse attribuer à Nestorius lui-même le traité dans l'état où il nous est parvenu »[1]. Jugie probabile putat, Heraclidem quendam Damascenum fragmenta scriptorum Nestorii in hanc formam libri redegisse, sed aliqua proprio Marte adiunxisse, ita ut saltem argumentum et summa operis a Nestorio originem trahat[2]. Item I. Lebon rationes dignas, quae serie ponderentur contra authenticitatem operis attulit[3].

Sed quidquid id est, contra illum, qui supposita genuinitate huic operi innixus in favorem patriarchae Constantinopolitani arguit, omni iure armis ex eodem libro depromptis Nestorium haeresim ipsi in synodo Ephesina improbatam revera docuisse probabimus.

which the orthodox doctrine is beset? For if the human mind is so constituted that we must discuss these questions, and our Lord Himself is truly represented as moving His disciples to the enquiry by the words « But whom say ye that I am? », we shall not forget that after a bitter controversy it was decided, that though our Lord's human nature had no personality of its own (but only the personality of the Word), He had nevertheless a human will, and that the chief opponents of this doctrine — the orthodox doctrine — were the descendants of the opponents of Nestorius (BETHUNE-BAKER, *Nestorius and his Teaching*, p. 98 sq.).

[1] LABOURT, « Bulletin d'anc. litt. et d'arch. chrét. », 3 (1913), 145.

[2] « Nous n'oserions même pas rejeter comme invraisemblable l'hypothèse d'une compilation de morceaux authentiques faite par un disciple de l'hérésiarque après sa mort. Ce compilateur pourrait être Héraclide de Damas qui, de pseudonyme de Nestorius, deviendrait ainsi un personnage réel. Il aurait çà et là introduit quelques passages de son cru..... en particulier la dernière partie du livre (NAU, p. 294-331)..... serait presque entièrement son œuvre ». M. JUGIE, *Nestorius et la controverse Nestorienne*, Paris, 1912, Beauchesne, p. 73.

[3] I. LEBON, *Rev. d'hist. Eccl.*, 12 (1911), 513 sqq. (praesertim usque 519).

Quare ita procedemus, ut labe haeretica prius in scriptis Nestorii praesertim anteephesinis et certe genuinis accusata et probata, deinde etiam in libro Heraclidis eundem errorem contineri evincamus.

Primo adspectu iam patet, male ad hunc librum Heraclidis contra sententiam Ephesinam ut iniustam appellari, cum liber non nisi post synodum celebratam compositus sit, concilium autem manifeste indicaverit innixum scriptis eo tempore iam editis. Quare etsi quis cum Seeberg [1] doctrinam Nestorii in libro Heraclidis magis evolutam et expressam esse contenderet, immo etiamsi cum Ermoni [2] dubio tangeretur, num hoc opus haeresim in Nestorio confixam contineat, inde haeresi in scriptis anteephesinis iam demonstrata non in contrarium argui nec condemnationem patriarchae Constantinopolitani iniustam fuisse deduci posset.

Quamvis deinde omnino vindicanda sit Ecclesiae infallibilitas etiam quoad determinationem circa hanc vel illam formulam an sit idonea ad exprimendum dogma, proinde omni ope defendendum sit formulam consecratam in conciliis « ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν » rectam esse expressionem revelati verbi Dei, nihilominus contra Nestorium non inde arguemus, quod quandam formulam admittere recusavit, sed potius ex eo, quod ipsam veritatem revelatam ab eo non agnosci argumentatione ipsius satis panditur.

Concilium damnavit Nestorium eo, quod unione substantiali naturae humanae cum Verbo negata unionem tantum accidentalem

[1] « Die Christologie des Nestorius scheint erst viel später eigenartige Züge empfangen zu haben. In der Zeit seines geschichtlichen Wirkens hat er nur die Lehre seiner Schule vertreten ». Et in Nota: « Der Liber Heraclidis zeigt, dass Nestorius seine christologischen Anschauungen im Exil fortgebildet hat ». SEEBERG, *Lehrb. d. Dogmengesch.*, t. II, p. 202.

[2] « Les arguments, à l'aide desquels il (Bethune-Baker) entreprend de réhabiliter Nestorius, ne m'ont pas, du point de vue strictement critique, convaincu: mais je parlerais certainement contre ma conscience, si je disais qu'ils n'ont soulevé en moi aucun doute. J'ai analysé un peu longuement cet ouvrage, en vue de donner l'éveil aux savants catholiques. Le livre d'Héraclide, quand il sera entré dans le domaine public, aura sans doute un grand retentissement et peut-être est-il désirable que les catholiques n'abandonnent pas cette piste à leurs frères séparés ». V. ERMONI, *Rev. du clergé français*, 55 (1908), 469.

et moralem admiserit. Haec unio moralis e mente haeresiarchae gradu quidem excellit prae illa, qua Deus iunctus erat prophetis; atque ea ratione catholici semper eius doctrinam intellexerunt. Nihil ergo Harnack efficit tantopere urgendo, Nestorium unionem magis intimam admisisse quam Theodorum Mopsuestenum neque sufficit, quod patriarcha Constantinopolitanus de *uno prosopo* in Christo loquatur. Quaeritur enim, quaenam sit unitas huius prosopi. Distincte potius investigandum est, utrum Nestorius *unam* tantum personam *divinam* in Christo docuerit, quae naturam humanam ita sibi propriam assumpserit, ut ipse Deus-Verbum sit vere homo, individuum humanae naturae, item hic homo sit ipse Deus-Verbum, necne. Si Nestorius ita confessus esset, iam eo ipso eius Christologia non esset propinqua doctrinae Theodori; radicitus enim ab illa differret. Moralis unio, quantumcumque intima cogitetur, duas semper personas relinquit invicem unitas, numquam pervenit ad vere unam personam statuendam. En audiamus ipsum Harnack haec confirmantem: « Antiocheni ipsi sua sponte formulam statuerant, « Duae naturae, una persona », quin ad hoc ab Occidentalibus permoverentur. Non tantum Antiocheni mitiores, sed etiam Theodorus et Nestorius ista formula usi sunt, quamvis fundamentalis differentia deneganda non sit: Formula Antiochena distincte ita annuntianda esset: Duae naturae, *quae sunt duae hypostases*, unum prosopon constituunt affectu et voluntate unitum, adorandum, i. e. pro Antiochenis natura et hypostasis identicae erant et subiectum *unum* tantum *collectione*, *nomine*, *affectu*, *dominatione*, *adoratione* tenus erat. E contra schema Occidentale... ita exponendum esset: Iesus Christus una persona, unus idemque duas substantias vel duas formas coëxistentes proprias habet. Differentia oculos percellit... [1].

Mira profecto et ingenua confessio, postquam tantopere in S. Coelestinum et S. Cyrillum invexit.

Nequaquam ergo Nestorius, simulac formula orthodoxe sonante utitur, sincerus verae fidei discipulus ac praeco extollendus est. Ad trutinam revocare oportet non tantum terminos et formulas, sed etiam integram doctrinam, argumentationem, immo ratioci-

[1] HARNACK, *Dogmengesch.*, p. 359, nota 3.

niorum concatenationem, ut quaenam genuina eius fuerit doctrina, effulgeat.

Quid docet revelatio de incarnatione? En, Una tantum datur persona Dei-Verbi, cui natura humana intrinsece seu secundum aliquid substantiale unitur, ita ut ipsa non aliquid seorsum in se sistens constituat, sed sit natura Dei-Verbi vere propria, unus ergo idemque vere Deus et vere homo. Et quidem persona Dei-Verbi incarnati ex unione minime *resultat*, sed unioni *praeexistit* et immutabiliter perseverans ad sui unitatem integram naturam humanam assumit, ita ut omnia ad utramque naturam pertinentia vere propria sint *ipsius* Verbi. Homini ergo, qui *praeter* Dei Verbum specialiter intelligitur, nihil aptandum remanet.

Mysterium quidem stricte dictum hisce intellectui humano imponitur. Sed haec doctrinae revelatae simplex expositio statim quaestioni in causa Nestorii primarii momenti lucem affert. Sola ratione naturali investigantes, ubicumque generationem intervenisse videremus, personam genitam ipsissima generatione productam esse iudicaremus. Fides autem nos edocet, hoc ad formalem rationem generationis minime requiri. Eo ipso enim, quod Deus-Verbum naturam humanam ut propriam assumpsisse admittitur, generatio ex Virgine eo ordinari dignoscitur, non ut genitum in se sistentem ipsaque generatione primo constitutum producat, sed ipsi Deo-Verbo in se immutabiliter permanenti naturam humanam communicet. Epuratur ergo et perficitur conceptus generationis solo lumine rationis efformatus. Formalis ratio generationis in eo reponenda est, ut naturam generantis alii supposito communicet, quod deinceps tamquam individuum naturae generantis subsistat, praescindendo ab hoc, utrum ille, qui generationem subit, ipsissima generatione producatur, an ipsi iam praeexistat. Sed quisque videt totum hoc in eo fundari, quod Verbum naturam humanam cum omnibus ad ipsam pertinentibus tam vere ut sibi propriam assumpserit, ac nostra natura singulorum propria est. Simulac quis hanc unionem substantialem confessus fuerit, admissa insuper utraque natura integra et impermixta absque ulla remora Deum-Verbum secundum humanam naturam genitum ex Virgine, proinde Mariam vere Dei genitricem esse obsecundans Sacris Litteris universaeque Traditioni concedet. Ipse enim « Filius Altissimi conceptus et partus ex

utero Virginis dicitur et Filius Dei natus ex eadem Virgine ab Angelo celebratur »[1]. « Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, Apostolis enarrat mysteria Dei »[2]. « Filius proprius Patris factus est ex muliere »[3], « vita aeterna, quae erat apud Patrem, apparuit (Apostolis) et contrectata est ab ipsis »[4]. Propterea Cyrillus nihil antiquius habet, quam hanc unionem substantialem integrae naturae humanae cum Verbo perorare. Doctrina S. Doctoris ad haec redit: Exposcit, ut Nestorius ipsum Deum-Verbum ex Maria genitum esse, propterea ipsum Verbum duplicem generationem subiisse agnoscat. Etiam post unionem factam duas naturas integras remanere docet. Ipsam divinitatem ex Virgine genitam esse omnino reicit. Unio non est tantum secundum voluntatem aut beneplacitum nec est assumptio personae, neque mutatio Verbi in carnem, sed est assumptio naturae humanae, ita ut propria evadat ipsius Verbi. « Hisce verbis hisce dogmatis nos quoque insistere oportet, sedulo animo pertractantes, ecquidnam sit, Dei Verbum incarnatum ac hominem factum esse. Neque enim dicimus, Verbi naturam per sui mutationem carnem esse factam; sed neque in totum hominem transformatam ex anima et corpore constitutum: asserimus autem, Verbum unita sibi secundum hypostasim carne animata rationali anima, inexplicabili, incomprehensibilique modo hominem factum, et hominis filium extitisse, non per solam voluntatem aut beneplacitum, sive per solam personae assumptionem. Et quamvis naturae sint diversae, vera tamen unione coëuntes unum nobis Christum et Filium effecerunt: non quod naturarum differentia propter unionem sublata sit, verum quod divinitas et humanitas secreta quadam ineffabilique coniunctione in una persona unum nobis Iesum Christum et Filium constituerint. Ad hunc modum, qui ante omne saeculum extitit, et ex Patre genitus fuit, secundum carnem ex muliere natus dicitur; non quod divina illius natura existentiae suae initium in sacra virgine sumpserit, aut quod post primam ex Patre, altera propter seipsam generatione necessario indiguerit (stultum est enim, planeque ineptum asserere, eum qui ante omnia saecula

[1] Lc., 1, 31 sqq.
[2] Io., 1, 18.
[3] Gal., 4, 4.
[4] 1. Io., 1, 1, 2.

Patri coaeternus extitit, altera denuo, quo existere queat, generationem indiguisse); sed quia propter nos et propter nostram salutem humana natura secundum hypostasim sibi unita, ex muliere natus est, hinc est quod secundum carnem natus praedicatur. Non enim primo vulgaris quispiam homo ex virgine ortus est, in quem Dei verbum deinde sese dimiserit: sed in ipso utero carni unitum, secundum carnem progenitum dicitur: *utpote suae* carnis generationem *sibi ut propriam* vindicans »[1]. En quomodo ipse Harnack doctrinam Cyrilli exponit: « Conceptio fidei Cyrilli eadem facilitate formula exprimitur ac Athanasii et Gregorii Nazianzeni: Fides non a Christo historico, sed a Deo Logo orditur, et hunc tantum respicit. Deus-Logos in incarnatione totam humanam naturam sibi propriam assumpsit et nihilominus idem permansit. Non mutatus est, sed humanitatem in unitatem sui suppositi assumpsit, quin quidquam ipse amiserit; sed potius illam honoravit et ad suum divinum suppositum elevavit. Cum humanitate idem est, qui ante incarnationem erat, unum subiectum indissolubile, quod solummodo sibi aliquid adiunxit ut hoc adiunctum in suam naturam assumeret. Omnia, quae corpus humanum et anima humana Dei-Logou passa sunt, *ipse* passus est, nam suum proprium corpus suaque propria anima sunt »[2]. Et iterum post pauca: « Cyrilli proprium est explicite reicere doctrinam in Christo individuum hominem statuentem, quamvis in Christo omnia essentiae humanae constitutiva admittat »[3].

[1] *Epist. II Cyrilli ad Nest. approbata a Conc. Eph.*, Mansi, IV, col. 887 et 890.

[2] Harnack, *Dogmengesch.*, t. II, p. 350.

[3] *Ibid.*, p. 351.

Nota: In aliqua nota paginae 351, additae idem auctor iudicat e mente Cyrilli essentiam (οὐσίαν), naturam humanam non in se subsistere, quin tamen inde integritas eius tollatur, cum in Deo-Logo subsistat. Et hoc quidem recte. Sed putat hoc aut nihil significare aut Apollinarismum redolere (« Das ist freilich entweder überhaupt nichts oder Apollinarismus »). In hoc egregie errat, cum praecise tertium intermedians, i. e. unionem substantialem integrae naturae humanae cum Deo Verbo non consideraverit. Item mirum est, quomodo conceptus Cyrilli tamquam Monophysiticos vel Apollinaristicos denuntiare non vereatur, ea ratione quod Cyrillus Christum individuum hominem neget et Enhypostasia et Aphthardocetismus rigidissimus non essentialiter

Cyrillus ergo perspicue distinxerat sensum, quo Deum-Verbum genitum esse ex Maria et ipsum Verbum passum esse affirmabat. Huic capiti doctrinae patriarchae Alexandrini Nestorius constanter contradicit negando Deum Verbum natum esse ex Virgine aut ipsum Verbum passum et mortuum esse. Iam in secunda epistola ad Cyrillum, lecta et declarata in Concilio haeretica, Nestorius haec habet: « Rectum proinde, evangelicaeque traditioni consentaneum est, ut Christi corpus divinitatis templum esse confiteamur, illudque nexu usque adeo sublimi, divinoque et admirabili ipsi coniunctum, ut dicamus divinam naturam ea sibi vindicare, quae corporis alioqui sunt propria. Verum propter hanc appropriationem divino verbo adscribere nativitatem, passionem, mortem,

sed tantum quoad gradum differant, quamvis quoad modum loquendi ab Ecclesia adhibitum Cyrillum non esse Monophysitam concedat, cum Concilium Chalcedonense non reiecerit. « Ist diese Auffassung Monophysitismus? Man muss hier die Sache und den Sprachgebrauch unterscheiden. Der Sache nach sind alle Auffassungen als monophysitische resp. apollinaristische zu bezeichnen, welche die Vorstellung ablehnen, Christus sei ein individueller Mensch gewesen; denn zwischen der Lehre von der Enhypostasie und dem consequentesten Aphthardoketismus liegen nur Gradunterschiede..... Nach dem kirchlichen Sprachgebrauch sind aber als monophysitisch nur die Parteien zu bezeichnen, welche den Beschluss von Chalcedon abgelehnt haben. Dieser Beschluss aber setzt Factoren voraus, die noch nicht im Gesichtskreis des Cyrill gelegen haben..... Man muss hier die Behauptung (vollkommene Menschheit, unvermischte Naturen) gelten lassen; denn vorstellbar ist bei diesen physikalischen Speculationen, die mit Substanzen rechnen, als handle es sich gar nicht um ein lebendiges Subject, doch nichts ». *Ibid.*, p. 352 sq.

Inter unionem in persona tantum statutam a Cyrillo et Aphthardocetismum rigidissimum non haberi nisi differentiam quoad gradum ille tantum affirmabit, qui notam distinctivam unionis hypostaticae non considerat. Monophysitismum doceri eo ipso, quod quis in Christo individuum hominem non admittat, ambiguum est. Si quis ita interpretatur, ut in Christo natura humana integra individua seu singularis excludatur, concedendum est. Sin autem intendit incurri Monophysitismum eo quod negetur homo in se seorsum sistens plane repudiandum est. Pariter verba Harnack ultimo citata caute distinguenda sunt. Certe assumptio integrae naturae humanae in unitatem personae divinae stricte dictum mysterium est, ita ut etiam facta revelatione sociabilitatem notarum positive intelligere minime possimus. Prorsus autem negandum esset, quod Harnack intendere videtur, Ecclesiam statuisse meras formulas seu verba distincto sensu carentia. Ipsum Harnack superius audivimus doctrinam Occidentalium et Antiochenorum perspicue distinguentem.

ceterasque carnis proprietates, id demum, mi frater, mentis est aut ethnicorum more vere errantis, aut certe insani Apollinarii et Arii, aliorumque haereticorum morbo, aut alio etiam graviori errantis » [1]. Item in primo sermone contra τὸ « θεοτόκος »: « Audiant haec, qui, in dispensationem dominicae incarnationis coecati, non intelligunt... qui sicut modo cognovimus, in nobis invicem frequenter sciscitantur: θεοτόκος, inquiunt, id est puerpera dei sive genitrix dei, Maria, an autem ἀνθρωποτόκος, id est hominis genitrix? habet matrem deus? ἀνέγκλητος Ἕλλην μητέρας θεοῖς ἐπεισάγων. Paulus ergo mendax, de Christi deitate dicens: ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἄνευ γενεαλογίας; — οὐκ ἔτεκεν, ὦ βέλτιστε Μαρία τὴν θεότητα (quod enim de carne natum est, caro est); non peperit creatura eum, qui est increabilis; non recentem de virgine deum verbum genuit pater (in principio erat enim verbum, sicut Ioannes ait); non peperit creatura creatorem (ἀλλ' ἔτεκεν ἄνθρωπον, θεότητος ὄργανον·), sed genuit hominem, divinitatis instrumentum. Non creavit deum verbum spiritus sanctus — quod enim ex ea natum est, de spiritu sancto est — sed deo verbo templum fabricatus est, quod habitaret ex virgine » [2]. Eadem profert in sermone tertio: « Si non hominis natura, sed Deus Verbum erat, quem illa (Maria) pariebat, quae peperit, nequaquam mater eius qui natus est, invenitur; quomodo enim aliqua fiet eius mater, qui a natura genitricis est alienus? Quod si vera mater ab iis appellatur; ergo qui editus est, non Divinitatis natura est, sed homo; siquidem proprium omnis est matris consubstantivum sibi parere. Ergo non erit mater, quae consubstantivum sibi minime peperit. Ergo, quia mater ab iis dicitur, eum qui secundum substantiam similis est genuit. Quis autem secundum substantiam eius erit similis? Is sine dubio qui Spiritus sancti opificio extitit: Quod enim in ea natum est, de Spiritu sancto est (Matt., 1, 20); cum quo indesinenter erat Verbum Deus.

» Verbum ergo Deus non est natus ex Maria, sed in illo, qui ex ea natus est, mansit » [3].

[1] Mansi, IV, col. 898.
[2] Loofs, *Nestoriana*, p. 251 sq.
[3] Mg., t. 48, col. 768 B sq.

In tota hac argumentatione Nestorii axiomatis instar supponitur, *personam*, quae ex muliere nascatur, necessitate absoluta ipsa generatione produci nec alio modo quemquam veraciter posse dici ex matre natum. Propterea « nemo antiquiorem se parere potest ». Propterea Verbum eo ipso, quod ex Virgine genitum dicitur, creatura esse exhibetur. Maria aut mater ipsius Dei-Verbi est, tunc ipsam divinitatem parit aut mater tantum est hominis, qui praeter Dei Verbum specialiter intelligitur, i. e. hominis sibi pertinentis et Verbo tantum coniuncti; tertium nempe per generationem Verbo praeexistenti naturam humanam ut vere propriam communicari, non datur. Si Virgo mater esset ipsius Verbi, consubstantivum sibi non peperisset, nec mater esse posset. Ergo excluditur Mariam matrem esse ipsius Dei eo, quod Verbum, quamvis praeexistens ab aeterno et immutabiliter perseverans, in tempore naturam humanam ut vere sibi propriam ex ea assumpsit et secundum hanc naturam assumptam ex ea veraciter natum sit. Sic autem unum eundemque esse Unigenitum in sinu Patris et natum ex Virgine manifesto negatur et vera unitas personae solvitur. Neve quis obiciat Nestorium solummodo modum loquendi S. Cyrilli improbasse. Non enim de formula aliqua speciosa agebatur, sed de hoc, utrum confiteri oporteat: Verbum esse genitum ex Maria an non. Si enim natura humana non alicuius in se sistentis, sed ipsius Verbi propria esse agnoscitur (et tunc tantummodo secundum veritatem unus idemque Deus, unus idemque est homo), etiam communicatio huius naturae per generationem est ad ipsum Verbum, nequaquam ad hominem praeter Verbum specialiter intellectum. Ex ipsa autem natura rei tunc sequitur aliquem modum rectum confitendi hanc unitatem in Verbo incarnato esse istum, ut dicatur: ipsum Verbum genitum ex Maria et pariter hunc hominem esse Deum, auctorem vitae, unigenitum in sinu Patris et ita porro. Immo patet debere istam confessionem admitti. Praescindendo enim a formulis, ut ita dicam technicis et tantummodo posteriori aetate ope philosophiae excusis iste modus est unicus sponte se offerens. Quare etiam aeterna sapientia, ut parvulis profunda huius mysterii panderet, hanc viam elegit.

Adversarii quidem, ut patriarcham Constantinopolitanum a labe haereseos liberent, nos monent, unice ipsum praecavere voluisse,

ne ipsa divinitas genita vel producta esse aut humana natura non integra esse dicatur. In hoc etiam quam maxime Bethune-Baker insistit [1].

At his minime est acquiescendum et quod ad excusandum Nestorium adducitur eum magis accusat.

Cyrillus quam maxima perspicuitate verum sensum istius « Verbum genitum est ex Maria » distinxerat omnemque perversam intellectionem diligentissime excluserat. Exposuerat [2] non asseri ipsam divinitatem ex Virgine genitam esse, neque Verbum propter seipsum altera generatione e Maria indiguisse, neque integritatem naturarum post unionem non amplius servari, neque Verbum in carnem mutatum esse, sed unice in hoc insisti: naturam humanam ex Virgine ut propriam assumi, ita ut tam vere sit natura Verbi ac natura nostra singulorum propria est.

Idem inculcat patriarcha Alexandrinus aliis locis: « Neque enim alienum ab eo erat unitum illi corpus, et natum ex muliere, sed ut suum cuique nostrum proprium est corpus, eodem modo etiam Unigeniti corpus proprium illi erat, et non alterius: sic namque factus est etiam secundum carnem » [3].

Sed quod Cyrillus omni ope inculcat, Nestorius reicit.

Nestorius praecavere intendit, ne ipsa divinitas genita et creata dicatur. Sed hoc ipse Cyrillus explicitis verbis caverat. At Nestorius insistit, cum e mente ipsius, ne divinitas e Virgine genita et creata dicatur, unice arceri possit, asserendo *hominem* genitum esse e Virgine, *cui coniunctum est Verbum*, sed nequaquam *ipsum Verbum*. Constanter enim in argumentatione hoc statuit dilemma: Aut divinitas genita est ex Maria, aut genitus est homo, cui iunctus est Deus, sicut iunctus est templo.

Ergo doctrina eius, quantum secundum regulas hermeneutices diiudicari debet excludit illud membrum disiunctionis, quod revelatio proponit et quod solum veram unitatem in Christo salvat.

(Continuatur).

Fr. S. MUELLER S. I.

[1] *Nestorius and his Teaching*, p. 197.
[2] Vide textum superius p. 279 sq. citatum ex secunda ep. ad Nest.
[3] Mg., t. 76, col. 19 D.

NOTAE ET DISCEPTATIONES

De Christi sacerdotio in Epistola ad Hebraeos.

Mortem Christi verum fuisse sacrificium Patri in remissionem peccatorum nostrorum oblatum doctrina est late in Ep. ad Hebr. evoluta (VIII, 3-X, 19), simulque, ut reapse omnes concedunt, in aliis quoque Pauli Epistolis expresse contenta. Recolere sufficit verba ad Ephes., V, 2: *Christus dilexit nos et tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam* (θυσίαν) *Deo in odorem suavitatis*, et unum ex Fidei articulis, quem Paulus dicit a se Corinthis praedicatum: *Tradidi enim vobis in primis quod et accepi quoniam Christus mortuus est pro peccatis nostris secundum Scripturas... sive enim ego, sive illi* (Apostoli) *sic praedicamus et sic credidistis* (I Cor., XV, 4, 11). Unde desumitur hanc veritatem veluti primarium locum in Apostolorum communi primitiva praedicatione occupasse.

Doctrina vero quae in Ep. ad Hebr. intime cum hac connexa et amplo modo sicut illa evoluta est (cap. V-VIII, 3), de sacerdotio scilicet ipsius Christi et quidem secundum ordinem Melchisedech, prima fronte ab Apostoli gentium doctrinis absens videretur. Sublimes enim ipse in Iesu Christo qualitates simulque dignitatis et excellentiae nomina coacervat, illum appellando Salvatorem [1], Dei hominumque unicum Mediatorem [2], novum Adam [3], primitias dormientium [4], Primogenitum omnis creaturae [5], universorum Conditorem [6], Ecclesiae et Angelorum Caput [7], in omnibus primatum gestantem [8], Dei Filium [9], verum et magnum Deum [10], etc. etc.; attamen neque una vice nomen ἱερεύς aut ἀρχιερεύς de Christo in aliis eius Epistolis legitur; dum in Ep. ad Hebr. quinquies Christus ἱερεύς, μέγας ἱερεύς appellatur et octo vicibus ἀρχιερεύς. Possibilene est quod si talis Pauli doctrina fuit ipsa in Hebr. tam late evoluta repetitaque legatur, et in aliis Epistolis nec

[1] Philipp., III, 20; Tit., I, 4; etc.
[2] I Tim., II, 5.
[3] I Cor., XV, 45.
[4] I Cor., XV, 20.
[5] Coloss., I, 15.
[6] Coloss., I, 16.
[7] Eph., I, 21-22.
[8] Coloss., I, 18.
[9] Rom., I, 3, 4, 9 et passim.
[10] Rom., IX, 5; Tit. II, 13, 14.

tractata nec quoquomodo nominata inveniatur? Nonne hoc factum rationabile dubium de paulina Epistolae ad Hebr. origine excitaret? Imo ad illud augendum concurrere posset quod a Philonis placitis talis doctrina, sicut iam Carpzow insinuabat [1], et rationalistae non pauci hodie retinent desumpta videretur. Reapse Philo in suo libro *de Somniis* vocat Verbum suum τὸν μέγαν ἀρχιερέα, cuius typum et figuram in summo Sacerdote Antiquae Legis agnoscit [2].

Non inutile itaque haec omnia breviter ad examen revocare ut quid veri in his habeatur clare appareat.

Videndum vero primo quid Ep. ad Hebr. de Christi Sacerdotio doceat: Auctor ostendere volens supereminens Christi Sacerdotium prae aaronitico, locis utitur Psalmi 110, 4: *Iuravit Dominus, et non poenitebit eum: Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech*, et genesiaca narratione personam Melchisedech respiciente (Gen., XIV, 17-20) ostenditque quomodo Christus verus sacerdos, imo summus sacerdos sit secundum ordinem Melchisedech, quia sicut Melchisedech (suo nomine regem iustitiae significans) princeps erat Salem, i. e. pacis et introducitur in Genesi neque patre neque matre nominatis, imo eius quoque mortem tacendo, quasi expers principii et finis esset, sic bene Christum praefigurabat iustitiae et pacis regem aeternumque sacerdotem [3]; insuper sicut Melchisedech sacerdos erat Abrahae descendentibus extraneus, sic non pertinet Christus ad tribum leviticam, ex qua sola in Veteri Foedere assumi sacerdotes debebant, quare in Ipso novum sacerdotium et consequenter Novum Foedus instaurari necesse est [4]; et quoniam Melchisedech Abrahae benedicens, ab eoque decimas recipiens antiquo patriarchae valde superior apparet, sic Christus sacerdos aaroniticum sacerdotium in immensum excedit [5]. Tantam autem dignitatem non proprio ingenio Iesus sibi assumpserat sed firmissima Patris vocatione, qui ei iurerando dixerat: *Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech* [6].

Habenturne similia in Philone? Ante omnia semper recolendum Philonem per suum Λόγον non proprie personam divinam a Patre distinctam ipsique aequalem designasse, sed aliquid indeterminatum a Deo indistinctum, mentem scilicet divinam veluti abstracte consi-

[1] *Sacrae Exercitationes in S. Pauli Ep. ad Hebr.*, Helmstadii, 1701, pp. 121-124.
[2] *Philonis Opera*, ed. Mangey, Londini, an. 1742, vol. I, p. 653.
[3] Hebr. VII, 1-8.
[4] Ibid., VII, 11-13.
[5] Ibid., VII, 4-10.
[6] Hebr., V, 1-10; VII, 16-22.

deratam; penitusque ab ipso alienum esse Λόγον incarnatum Messiam evasurum. Loquitur insuper et Philo de Melchisedech sed in hoc insistens quod ideo a Deo in sacerdotem electus quia rex pacis (rex Salem) erat, unde panis et vini prolatio ab eo facta nutrimentum ad animae laetitiam et sapientiam significaret [1]; itaque nil Philo de sacerdotio messianico in Melchisedech repraesentato habet, dum de panis et vini oblatione typice sic explicata neque ullum verbum in Ep. ad Hebr. occurrit.

Non mirandum vero si verbum a Philone etiam μέγας ἀρχιερεύς [2], i. e. summus universi mundi Pontifex appellatur cum in eo titulos quosvis cumulare satagat. Λόγος enim apud ipsum est lucis exemplar [3], animarum nutrimentum [4], Dei imago [5], idea idearum [6], rerum conditor [7], gubernator [8], sustentator [9], Filius πρεσβύτατος [10], θεὸς δεύτερος [11], etc. etc.; sed si verba aliquando conveniunt, mens alexandrini speculatoris de Λόγῳ alia prorsus est a mente Apostoli de Christo, Dei Filio; et sicut conceditur non hausisse Paulum a Philone doctrinam de Christo, Patris imagine, Primogenito omnis creaturae, universorum conditore et sustentatore, quae in Ep. ad Coloss. (I, 14-21) et Ephes. (I, 19-23) praecipue continetur, sic nec appellatio summi sacerdotis, in qua Ep. ad Hebr. et Philo conveniunt, ab hoc mutuata dici poterit.

Remaneret tamen semper difficultas doctrinam de Sacerdotio Christi in Ep. ad Hebr. fuse evolutam, alienam aliis Pauli Epistolis esse. Nobis vero videtur quod etsi verba ἱερεύς, ἀρχιερεύς de Christo in aliis Epistolis desint, non desit tamen res, saltem quatenus implicite sed satis clare in aliis veritatibus continetur. Vidimus enim Apostolum saepe affirmare mortem Christi verum esse sacrificium expiatorium Patri coelesti oblatum: porro illud sacrificium ab aliqua persona oblatum debuit esse, neque ullus unquam cogitare poterit Iudaeos vel carnifices Iesum occidentes intendisse sacrificium expiatorium pro peccatis totius mundi Patri offerre, dum Christus in ipso Paulo apparet sese libenter tradens, offerens pro peccatis nostris in mortem illam. Recolantur verba Gal., I, 4: ... *Qui dedit semetipsum* (τοῦ δόντος ἑαυτόν) *pro peccatis nostris, ut eriperet nos de praesenti saeculo nequam, secundum voluntatem Dei Patris nostri.* et Ephes., V, 2: *Christus dilexit nos et tradidit semetipsum pro nobis* (παρέδωκεν

[1] Edit. Mangey, I, 101-103.
[2] Ibid., I, 653.
[3] Ibid., I, 632.
[4] Ibid., I, 120-122.
[5] Ibid., I, 6, 454, 459, 561, 656, etc.
[6] Ibid., I, 5.
[7] Ibid., II, 225.
[8] Ibid., I, 145, 298, 437.
[9] Ibid., I, 330, 331, 499.
[10] Ibid., I, 414, 427, 562.
[11] Ibid., II, 625.

ἑαυτόν...) *oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis.* Christus ergo illa persona est, quae libere verum sacrificium Patri per mortem suam in cruce obtulit; si vero aliquis verum quoddam sacrificium offert, profecto sacerdos quoque verus dicendus; quare implicite sed satis clare in doctrina de Christi morte sacrificali, iuxta Patris beneplacitum, ab Eodem libere oblata, veritas fundamentalis continetur de Christi dignitate sacerdotali.

Neque obiicere quis posset etiam Martyres libenter propriam mortem Deo obtulisse et aliquando pro peccatis aliorum, nam eorum mors nunquam characteribus aut sequelis veri sacrificii ex voluntate Patris insignita, sicut in Scripturis mors Christi, describitur.

Semel vero statuto doctrinam fundamentalem de Christi sacerdotio in aliis quoque Pauli Epistolis implicite sed clare inveniri, non difficile erit alias messianici sacerdotii proprietates in iisdem, pari modo per alias doctrinas traditas agnoscere. Sic Novum Foedus instauratum per sanguinem sacrificii in cruce oblati recolit Apostolus ad Corinthios, verba ultimae coenae afferendo: *Hic calix novum Testamentum est in meo sanguine* [1]; si vero hoc sacrificium Novum Foedus fundat, etiam Christus offerens primus huius Testamenti sacerdos manifeste constituetur; et cum Idem in ordine salutis nostrae sit etiam (semper iuxta gentium Apostolum) Redemptor [2], Caput totius corporis, quod est Ecclesia [3], in omnibus primatum tenens [4], etc., posita eius dignitate sacerdotali, nonnisi summus altissimus in eadem esse poterit, i. e. Supremus Pontifex (ἀρχιερεύς). Imo etiam vocatio Patris ad hoc altissimum munus sufficienter in aliis Epistolis simili modo contenta videri posset. Christus enim in ara crucis sese offerendo apparet missionem sibi a Patre traditam explevisse, nam tale sacrificium iuxta voluntatem Patris oblatum est (Gal., I, 4), unde in Ep. ad Rom., V, 19 *illud rectum opus* (δικαίωμα) per quod omnes homines e novo Adam iustitiam vitae habent (i. e. crucis sacrificium) appellatur *obedientia* (ὑπακοή) in oppositione ad veteris Adae inobedientiam. Si vero actus sacrificalis Christi *obedientia* vocatur, etiam dignitas ad hunc actum requisita et ex se ordinata, i. e. dignitas sacerdotalis Christi sub oboedientia erga Patrem contineatur recesse est, quod idem est ac dicere vocatione divina ipsum Pontificem constitutum, iuxta doctrinam in Ep. ad Hebr. expresse traditam.

[1] I Cor., XI, 25.
[2] Rom., III, 24; Ephes., 1, 7.
[3] Ephes, I, 21, 22.
[4] Coloss., 1, 18.

Hanc vero dignitatem supremi sacerdotis semel habitam Christum nunquam amissurum ex rei natura clare apparet, cum ipsa ad decus et gloriam Domini pertineat, imo nonnisi formalitas quaedam sit sub qua Redemptoris et Salvatoris excellentia et officium in ipso considerantur. Quare sicut in aeternum Christus dignitatem Salvatoris, Redemptorisque servabit, sic et supremus Pontifex in aeternum erit.

Obiici tamen posset Christum iuxta Ep. ad Hebr. describi tanquam functiones sacerdotales exercentem post resurrectionem suam dum sedet a dextris Dei in coelis et huiusmodi doctrinam alienam esse a Pauli genuinis litteris.

Bene tamen animadvertendum primo quod in Ep. ad Hebr., post descriptam supremam sacerdotalem dignitatem Christi, affirmat quidem Paulus quod si Ipse sacerdos est debet suum sacrificium offerre, sed hoc statim consistere describit in propria Eius morte in ara crucis sponte oblata, tale vero sacrificium evidenter solummodo adhuc Ipso vivente, et, sicut continuo repetitur, semel pro semper (ἐφάπαξ) [1] offerri potuit. Non itaque invenitur in Ep. ad Hebr. doctrina de Crucis aut alio quovis sacrificio in coelis a Christo quocumque modo oblato aut consummato. Legitur quidem ibi Dominum a dextris Dei in sua dignitate aeterni Pontificis sedentem, continuo pro nobis interpellare, et sua efficacia quoscumque ad se accedentes salvare posse, sed haec etiam in aliis Pauli Epistolis manifesta sunt: in Rom. (VIII, 34) fere iisdem verbis habemus Iesum a dextris Dei pro nobis interpellantem, in I Cor. (XII, 12-31), Eph. (V, 23-32), Coloss. (I, 18), etc., Ipsum gloriosum in coelis Capitis munere relate ad corpus suum mysticum, Ecclesiam, fungi in eamque simul cum vita bona quaevis spiritualia influere. Imo nonne in initio cuiusvis Epistolae Apostolus ut a Patre sic a Christo iam glorioso ut in fideles supernaturalis pax et gratia descendat adprecari solet? Continuat itaque Dominus Noster, etiam iuxta alia paulina scripta opus suum Redemptoris, Mediatoris et aeterni Pontificis sedens in coelis, quamvis ibi non sacrificet.

* * *

Omnia itaque concludendo, apparet doctrinam de Christi sacerdotio in Ep. ad Hebr. non solum consonam aliis doctrinis paulinis esse, quod omnes concedere debent, sed saltem implicite in illis contentam. Si vero in Ep. ad Hebr. late evolvitur et perficitur, argumento tractando (comparatione scilicet cum ritibus et institutibus fundamen-

[1] Hebr., VII, 29; IX, 12; X, 10.

talibus Veteris Testamenti) exigebatur. In aliis quoque Epistolis interdum Apostolus, occasione hoc expostulante, quaedam pervestigatur evolvitque, quae prius praetermiserat aut vix indicaverat: in Ep. ad Gal., ex. gr., de Legis mosaicae valore late agit, dum in Epistolis ad Thessal. nil de hoc dixerat, et in Ep. ad Rom. profunde doctrinam de reprobatione Iudeorum exponit, de qua in Epistolis praecedentibus tacuerat. Reapse Apostolus gentium non tam mente imbecillis aut tardus est, sicut supponere adversarii nostri videntur, in omni eius Epistola eandem doctrinam imo eadem verba exigentes, ut non possit, circumstantiis hoc suadentibus, plenius et profundius evolvere quae antea solum aut vix implicite innuerat.

SILVIUS ROSADINI S. I.

De materiae primae signatione.

Quam obscura sit quaestio de modo quo, in doctrina S. Thomae de individuationis principio, quantitas materiam « signet », id est faciat esse *hanc*, ac proinde totum corpus esse *hoc*, et non *illud*, norunt omnes Philosophiae naturalis studiosi. Quantitas enim est forma accidentalis, quae supervenit substantiae iam constitutae, proinde iam designatae: quomodo potest id quod est posterius designare id quod iam prius designari debuit? Respondetur per doctrinam aristotelicam de mutua causarum prioritate, mutua, inquam, secundum diversa genera causalitatis: quod est prius secundum unum genus potest esse posterius secundum aliud. Ita est in casu nostro: forma accidentalis quae est quantitas, est posterior forma substantiali in genere causalitatis *efficientis*, ad quod pertinet « dimanatio » accidentium a substantia (sub hoc respectu, quantitas est haec, quia dimanat ab hac forma substantiali, quae ipsa est haec, quia recepta in hac materia), et simul prior ea, quia prior ipsa substantiae constitutione, in genere causae *materialis* dispositivae (sub hoc respectu, corpus est hoc, quia in instanti mutationis substantialis materia fuit haec per exigentiam huius quantitatis [1].

[1] Cfr. S. THOMAM, *In V^m Met.*, l. 2, ubi de mutua prioritate causarum in genere agit, et *De Verit.*, q. 28, a. 7 et 8, ubi, tractans de iustificatione impii, quaerit « Utrum remissio culpae naturaliter praecedat infusionem gratiae » et « Utrum in iustificatione impii motus liberi arbitrii naturaliter praecedat gratiae infusionem », quaestionem autem theologicam illustrat iis quae

Sed nondum evanescit difficultas. Est adhuc explicandum quomodo materia potuerit fieri *haec* per exigentiam *huius* quantitatis. Non quod timendus sit processus in infinitum, quasi quantitas debeat fieri haec per aliam formam, quae ipsa fiat haec per aliam, et ita porro. Omnis enim quantitas est haec per seipsam, ex natura sua, ex eo quod sit « conferens situm »; impossibile est concipere unam quantitatem, cuius partes (potentiales, seu designabiles) non habeant inter se certum ordinem, quo una occupet aliquem situm, seu sit haec relate ad alias [1]. Sed explicandum est quomodo materia in momento mutationis substantialis possit determinari ad exigendam hanc quantitatem prae omni alia.

Adhuc strictius circumscribamus difficultatem. Non agitur de quantitate terminata, seu prout est habens tales terminos, tale volumen includentes: huiusmodi terminatio quantitatis est ulterior eius determinatio, quae potest variare quin quantitas cesset esse haec, proinde a quantitate realiter distinguitur; sed agitur de quantitate interminata, seu a suis terminis praecisa. Nec sufficit in hac considerare mensuram, seu « tantitatem », qua una quantitas est maior vel minor altera, quaeque cum mole haud inscite identificatur [2], sed consideranda est quantitas prout est *haec*, hoc individuum in genere quantitatis, et non illud. Cur, et quatenus, et quomodo materia in momento generationis substantialis praeexigit hanc quantitatem?

Raro hoc punctum ultimum quaestionis ab auctoribus tangitur. Si quis autem eousque inquisitionem producit, respondet materiam ad hanc quantitatem exigendam determinari ex eo quod, dum durat alteratio quae corruptionem provocat, « per certas dispositiones substat huic determinatae actioni » [3]. Scilicet materia, quae numquam, nec ad tempus brevissimum, remanet sine forma substantiali, est, durante alteratione quae ad corruptionem ducit, sub actione *huius* agentis, puta

dicuntur a philosophis de generatione substantiali. Cfr. etiam quemlibet thomistam, v. g. IOANNEM A S. THOMA, *Curs. phil.*, *Phil. natur.*, P. II, q. 1, a. 7 et q. 9, a. 4; SALMANTICENSES, *Curs. theol.*, in 1^{am} P., tr. I, *De principio individuationis*, disp. I, dub. 5, § 3, Parisiis, 1870, vol. I, p. 55.

[1] Et haec est ratio cur impossibilis sit sententia quae effectum formalem quantitatis reponit in *ordinatione* partium praeexistentium; cui sententiae aliquatenus indulsisse videtur ipse IOANNES A S. THOMA (cfr. *Curs. ph.*, *Log.*, P. II, q. 16, a. 1), amotus, ut puto, a pura sententia thomistica, ob confusionem notionum quae suo tempore circa quantitatem regnabat. Notetur « situm » dupliciter sumi: pro ordine partium in loco, et pro ordine partium in toto; primo sensu, est penultimum praedicamentum; altero, est differentia quantitatis, id quo una quantitas ab alia differt et constituitur *haec*.

[2] NYS, *Cosmologie*, Louvain, 1918, t. II, p. 142.

[3] REMER, *Summa Praelect. phil.*, Prati, 1912, *Met. gen.*, n. 160, in resp. ad 2^{am} obiect.; *Cosmol.*, n. 60, in resp. ad 2^{am} obiect.

huius corporis calidi vel electrizati, quod producit in ea *has* dispositiones, puta hunc gradum caloris, vel hunc statum tensionis electricae, praeter dispositiones quae iam prius inerant, inter quas recensetur primo loco quantitas: hae dispositiones in hac mole corporea exigunt hanc quantitatem, et ita signant materiam in momento generationis, ut exigat hanc quantitatem, ac proinde sit haec, et cum forma substantiali fiat hoc corpus. Vera omnino videtur explicatio, at compleri forsan et potest et debet. Hae dispositiones, quae dicuntur adducere in materia exigentiam huius quantitatis, non considerandae sunt ut tales qualitative vel intensive, sed prout sunt hae et non illae numero. Sunt autem hae, non quia productae ab hoc agente, sed quia receptae in hoc corpore, quod ipsum est hoc, si doctrinae fideles remanere velimus, propter hanc quantitatem, quae olim in praecedenti mutatione substantiali materiam signavit. Videtur ergo quod tandem haecceitas novae quantitatis ab haecceitate prioris ultimo sit repetenda.

Quomodo autem hoc sit legitimum, iam explicemus. Imaginemur ab universo corporeo omnem diversitatem, tum qualitativam, tum substantialem abesse, omniaque corpora unum efformare continuum: de hoc immenso « quanto », idem dicendum est quod modo de uno corpore ab aliis circumscripto dicebamus, nempe partes eius ab invicem per solum situm differre, seu per positionem in toto: haec differentia quantitatis est ratio individuans, i. e. faciens unam partem designabilem esse hanc et non illam; haec pars est haec per suum situm, qui sibi proprius est, a quo quamlibet aliam partem prohibet, quemque conservat donec agens extrinsecum non venit (ut in fluido fieri potest) per motum localem ordinem partium mutare; a priore autem situ avulsa et in alium adducta, pars remanet haec, quia situs ille fuit quidem necessarius ad constituendam eius haecceitatem, non autem ad eam conservandam. Pars igitur est haec, quia, quando formatum est corpus, occupavit primo hunc situm: aliis verbis, pars « haec » definitur: pars quae in generatione hunc situm occupavit. Iam universo suam heterogeneitatem restituamus, et consideremus unius corporis generationem ut est alterius corruptio. Corpus corruptum, in instante corruptionis, occupat aliquem situm; corpus autem generandum eumdem situm occupare exigit, atque ab exigentia huius situs potest repeti exigentia huius quantitatis, quae dicitur materiam signare.

Nostrae explicationis [1] veritas potest confirmari ex eo quod ea sola solvatur quaedam obiectio satis molesta, attamen obvia, quae moveri

[1] Eam « nostram » dicimus, quia eam in nullo opere iuris publici facto invenimus. Ut tamen cuique suum remaneat, declaramus nos eius nucleum

potest adversus doctrinam peripateticam de materia et forma. Videntur enim admittendae, utpote in sensu communi fundatae, locutiones huiusmodi: ipsa eadem materia, quae erat haec aqua, facta est hoc oxygenium et hoc hydrogenium; ipsum idem ferrum, quod erat hoc, factum est haec rubigo; ipsa haec materia, quae nunc est sub exuviis alicuius Sancti, propterea honoratur, quia fuit olim materia corporis eius; dogma resurrectionis corporum communissime sic exponitur, ut Deus unamquamque animam uniturus sit ipsi eidem materiae quae fuit ab hac anima aliquando informata [1]; secundum omnes theologos, proprium est illius singularis mutationis, quae est Transsubstantiatio, non solum formam, sed etiam materiam aliam numero fieri: ergo in aliis mutationibus aestimatur materia non facta esse alia, sed remansisse eadem numero [2]. Quomodo autem omnes illi modi loquendi cohaerent cum thesi communissime admissa, iuxta quam materia prima nullum habet positivum principium unitatis, sive specificae, sive numericae, ac proinde negative tantum una dici potest? Nonne hoc sonat materiam omnes suas determinationes a formis accipere? Nonne autem formae omnes, tum substantiales, tum accidentales, in corruptione pereunt, minime excepta hac quantitate a qua materia suam signationem acceperat? Quomodo igitur potest dici *eadem* numero materia e corrupto in generatum transire?

Difficultas haud parva est. Minuitur autem, et forsan penitus evanescit, dummodo ratio habeatur identitatis situs; materia signatur ut haec per exigentiam quantitatis quae respondet huic situi, et licet haec nova quantitas non sit eadem numero quae in corrupto erat, est tamen

accepisse ab optimis *Praelectionibus Philosophiae scholasticae*, quas Professores Provinciae Venetae S. I., paucis abhinc annis, « pro manuscripto » typis mandarunt (*Cosmologia*, Foroiulii, 1912, p. 95: Notae ad pleniorem conceptum materiae signatae).

[1] Emus card. BILLOT tenet hanc identitatem materiae minime requiri, quia, inquit (*Quaest. de Novissimis*, thes. 13, Romae, 1918, p. 162), fit idem homo individuus eo solo quod eadem adsit anima; nec sic admittitur principium individuationis esse formam, nam anima debuit acquirere individuationem ex materia signata quam primo informavit. Iuxta hanc explicationem, obiectio, quod ad corporum resurrectionem spectat, omnem vim amittit. Attamen quia explicatio nova est, necdum communiter admissa, hanc etiam partem obiectionis consideramus.

[2] Ceterum exigit conceptus mutationis ut aliquid e mutando in mutatum transeat; in mutatione accidentali permanet eadem substantia, in substantiali permanet eadem materia prima; in ipsa Transsubstantatione, ut ostendunt theologi, non salvaretur conceptus mutationis, nec proin conversionis, nisi saltem eadem numero accidentia panis et vini divinitus conservarentur.

ex exigentia eiusdem situs, et hoc sufficit ut materia possit cum fundamento dici esse eadem in generato quae erat in corrupto.

Illa explicatione omnes discuti tenebras, dicere non auderem. Meminerit benignus lector quaestionem de materia prima inter obscurissimas totius philosophiae computari, nec nos latere huius obscuritatis rationem, nempe potentialitatem puram materiae, propter quam ipsa non est in se intelligibilis.

PAULUS GENY S. I.

Conspectus philosophiae in Germania et Austria
ab anno 1914 ad annum 1921.

Qui attentA mente philosophandi rationes inde a medio saeculo antecedente prosequitur, eum latere non potest philosophiam hanc non solum in maxime diversas, imo oppositas abiisse vias, sed frequenter etiam novas posuisse quaestiones novasque tentasse solutiones. Etenim dum diversae scholae neokantianae rationem philosophandi transcendentalem in tuto collocare et ulterius evolvere conabantur, scholae empiristicae et positivisticae, licet frequenter et ipsae ex idealismo kantiano sint ortae, eum fortiter impugnabant. Hinc inde apparebant tentamina redeundi ad metaphysicam universi considerationem. Alii vero de aptitudine rationis ad verum cognoscendum desperantes novas ingressi sunt vias, ut ope cuiusdam fidei, sensus, experientiae vitalis, intuitionis systema philosophicum construerent. Philosophia enim perennis, licet et numero et valore aemulorum suorum in dies crescat, tamen vix a recentibus philosophis cognosci et audiri videtur. Hinc ex una parte acerrima inter diversa systemata pugna, ex altera persuasio methodum hucusque in philosophia vigentem ex toto esse inanem et novis rationibus suprema generis humani bona in tuto esse collocanda. Inde summa apud omnes exspectatio, quidnam novi et veri ex hac perturbatione sit oriturum.

Si vero fata philosophiae in Germania hisce ultimis annis consideranda aggredimur, imprimis notandum venit plures philosophos haud exiguos hisce annis e vivis discessisse.

Anno 1914 mortuus est psychologus et philosophus austriacus Friedrich Jodl (natus 1848), qui primo in universitate Pragensi, dein in Viennensi docuerat quique, praeter Ernst Haeckel, notum propu-

gnatorem materialismi socialistici, defunctum anno 1919, unus e primis fautoribus materialismi, socialismi, monismi et praesertim sic dictae « ethicae independentis » fuit. Eius vitam exhibet fidelis eius discipulus Wilhelm Börner (*Friedrich Jodl,* Frankfurt a. M., 1914). Influxus tum praelectionum tum operum Fr. Jodl in iuventutem academicam fuit haud exiguus, sed, ut ex philosophia eius patet, omnino destructivus et funestus. Eodem anno 1914 mortuus est Anton Marty (natus 1847), prof. phil. in universitate Pragensi, qui praesertim philosophiam linguarum coluit. Opera eius eduntur a J. Eisenmeier, A. Kastil et O. Kraus (*A. Martys Gesammelte Schriften,* Halle, 1916 ff.). Tomus primus exhibet etiam breviter vitam ipsius auctoris. Anno 1915 defunctus est Wilhelm Windelband (natus 1848), qui in pluribus universitatibus, ultimo Heidelbergae, docuerat et caput s. d. scholae meridionalis-occidentalis (*Die südwestdeutsche Philosophenschule*) fuit, quae est una e praecipuis scholis neokantianis in Germania. Nota sunt eius praeclara opera de historia philosophiae. Multa praeterea opera philosophica in lucem edidit, in quibus praesertim problemata philosophica, quae culturam spectant, ingeniose tractavit. Vitam eius exhibet discipulus ipsius Heinrich Rickert (*Wilhelm Windelband,* Tübingen, 1915). Eiusdem discipulus fuit Emil Lask (natus 1875), prof. Heidelbergensis, cuius acutum ingenium bonam frugem promiserat, praemature in bello peremptus anno 1915. Eodem anno mortuus est Oswald Külpe (natus 1862), ultimo prof. in universitate Monacensi. Hic fundaverat scholam Wirceburgensem psychologiae experimentalis, sed praeter psychologiam etiam in problemata philosophica inquisivit, quorum studiorum fructum exhibuit magno opere *Die Realisierung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften* (Leipzig, 1912). Primum huius operis volumen, quod ipse edidit (secundum nuperrime editum est ab August Messer, Leipzig, 1921), manifestat eum ut sobrium philosophum, qui in multis ad realismum peripatetico-scholasticum accedit. Magis adhuc quam Külpe favit aristotelismo Franz Brentano (natus 1838), qui anno 1917 mortuus est. Vitam eius et systema philosophicum exhibet O. Kraus (*Franz Brentano,* München, 1919; *Mit Beiträgen von C. Stumpf und Edm. Husserl*). Anno 1917 mortuus est Adolph Lasson (natus 1832), prof. in universitate Berolinensi, qui philosophiam Hegelianam sequebatur, cuiusque translationes operum Aristotelis in linguam germanicam eminent inter huius generis opera. Anno 1918 decessit Hermann Cohen (natus 1842), prof. in universitate Marburgensi et dux scholae marburgensis, quae est alia schola neokantiana. Vitam eius et labores optime describit amicus eius et

collega Paul Natorp (*Hermann Cohen als Mensch, Lehrer und Forscher*, Marburg, 1918; *H. Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems*, « Philosophische Vorträge der Kantgesellschaft », Heft 21, Berlin, 1918). Eodem anno 1918 decessit Georg Simmel (natus 1858), prof. in universitate Strassburgensi, qui propriam philosophiam coluit, ita ut vix alicui scholae annumerari possit. Magni momenti sunt eius inquisitiones in sociologiam et psychologiam socialem. Characterem eius philosophiae exhibet concinne Max Frischeisen-Koehler (*Kantstudien*, Bd. 24, p. 1 ff.). Anno 1919 mortuus est Paul Deussen (natus 1845), prof. in universitate Kiel, fidelis discipulus metaphysicae Schopenhauerianae, qui magnam auctoritatem acquisivit non tam scriptis propriis philosophicis, quam studiis de philosophia indica, praesertim vedantica. Tandem anno 1920 mortuus est Nestor philosophorum germanorum Wilhelm Wundt (natus 1832), prof. in universitate Lipsiensi. Anno 1878 fundaverat primum institutum psychologiae experimentalis, quod deinde aliae universitates tum in Germania tum in aliis terris sunt imitatae. Eius metaphysica, quae methodum inductivam sequitur, exhibet monismum idealisticum, evolutionisticum et voluntaristicum. In psychologia religionis initium dedit s. d. scholae germanicae, cui opponitur schola americana; haec est potius individualis et experimentalis, illa socialis et historica.

* * *

Ut ubique terrarum ultimis, de quibus hic agitur, annis animi a quieto et profundo scientiarum cultu amovebantur, ita etiam in Germania philosophia non eodem quo antea vigore tractari potuit. Nihilominus numerus librorum et commentariorum de re philosophica in lucem editorum est haud exiguus. Copiae tamen elucubrationum profunditas et soliditas doctrinae, si pauca excipis, respondere non videtur. Hoc imprimis dicendum est de omnibus *quaestionibus philosophicis, quae cum bello quocumque modo cohaerent*, sive agatur de natura et iure belli in genere, sive de relatione belli ad problemata ethica et religiosa, ad culturam et profectum generis humani. Nec mirum est, non obstantibus bonis et pulchris cogitationibus, nullam exstare profundam et completam doctrinam de bello in genere et de hoc bello in specie; maior enim erat influxus immediatus eventuum in omnium animos, minor distantia inter mentem et obiectum considerandum, eo vel magis quod deest modernis philosophis vere solidum systema, ut apti sint ad quaestiones motas « sub specie aeternitatis » sufficienter sol-

vendas. Et licet fere omnes philosophi primae notae, ut W. Wundt, G. Simmel, M. Scheler, P. Natorp, O. Külpe, W. Jerusalem, H. Gomperz, A. Liebert, ut alios omittam, de bello scripserint, tamen nullus inter ipsos ita totam nationem movere valuit, sicut centum annis ante Johann Gottlieb Fichte suis *Reden an die deutsche Nation* (1807-8).

Longe maximus numerus elucubrationum, sicut ultimis decenniis, ita et hisce ultimis annis tractat *historiam philosophiae*, sive totam sive singulas eius partes attingendo aut singulos philosophos. Inter has primum locum occupat notum opus: Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (4 vol.), cuius singulae partes novis hisce annis editionibus apparuerunt. Laudem meretur praesertim nova editio secundi voluminis tractantis philosophiam patristicam et scholasticam (10ª editio, 1915), quam M. Baumgartner adeo perfecit, ut maxime completa expositio philosophiae scholasticae evaserit. Etiam quartum volumen (11ª ed., 1916), quod exhibet philosophiam recentem inde a Kant, et primum (11ª ed., 1920) tractans philosophiam graeco-romanam, priores editiones multum superant. Si etiam tertium volumen, quod philosophiam modernam inde ab exitu medii aevi usque Kant describit (11ª ed., 1914), in nova editione ad perfectionem aliorum voluminum accedet, totum hoc opus exhibebit maxime completum et exactum repertorium historiae philosophiae. E singulis historiae partibus tractatur praesertim philosophia graeca, praeprimis Plato et Aristoteles, dein philosophia hellenistica, cuius relationes ad origines christianismi multum inquiruntur. Papyri recentius detecti dant nobis novam et pleniorem notitiam epicureismi. Magnum etiam profectum fecit notitia medii aevi, quae imprimis ab eruditis catholicis tum critica antiquorum manuscriptorum editione tum monographicis inquisitionibus colitur. E recentiori philosophia fere omnes philosophi maioris momenti tractantur, prae aliis vero Kant et Fichte. Editioni autem operum Kantii Academiae Berolinensis tempore belli unum tantum volumen accessit.

Attentionem meretur relatio philosophiae recentissimae in Germania ad *metaphysicam*. Aetati antimetaphysicae successerunt inde a pluribus annis aperta vel occulta tentamina redeundi ad metaphysicam universi considerationem. Motiva huius motus sunt tamen varia variique valoris. Ex una parte persuasio magis magisque philosophos occupat non sufficere inquisitionem in quaestiones speciales, sed totam hanc singularum disciplinarum multitudinem requirere aliquam unionem et unitatem speculativam. Ex altera parte ipsae disciplinae speciales, ut scientiae naturales et historicae, psychologia, historia philosophiae,

ethica, historia et philosophia religionis, praesertim vero theoria cognitionis, magis magisque ipsae ducunt ad metaphysicam. Imo et systemata neokantiana, quae hucusque vestigia magistri prementia omnem metaphysicam reiecerant, ipsis huius philosophiae cultoribus invitis, ad metaphysicam ducunt, ita ut Peter Wust de iis librum componere potuerit *Die Auferstehung der Metaphysik* (Leipzig, 1920). Tertio loco problemata vitae practicae, sive ethicae et religiosae, sive socialis, commercialis, oeconomicae et politicae necessario ducunt ad inquisitiones metaphysicas, quae tamen non meris abstractionibus absolvi volunt, sed totam indigentiarum vitalium varietatem complecti et profundius explicare conantur. Tandem quarto loco mira quaedam et fere universalis mutatio animi moderni, ut ita dicam, ad metaphysicam quandam ducit. Ipse modus sentiendi hominis moderni, desiderium quoddam vagum et frequenter inconscium religionis, imo mysticismi et sublimioris unionis cum divinitate, quaerunt solutionem problematum vitae in altiore quadam suprasensibili veritate et entitate. Sed quia solida metaphysicae fundamenta et methodus vere philosophica in metaphysica fere ab omnibus ignorantur, hinc periculum haud parvum imminet, ne mediocritas quaedam (quam « dilettantismum » vocare consuevimus) hunc philosophiae campum ingrediatur et corrumpat. Et ita metaphysica, quam Wilhelm Wundt, *Sinnliche und übersinnliche Welt* (Leipzig, 1914); *System der Philosophie* (Leipzig, 1919), modo mere inductivo construere vult, omnino satisfacere non potest. Idem dicendum est de conatu Hermanni Schneider (*Metaphysik als exakte Wissenschaft*, I, Leipzig, 1919; II, 1920) metaphysicam ut scientiam exactam sensu moderno exhibendi. Optima forte inter nova tentamina metaphysicae exhibet Hans Driesch (*Wirklichkeitslehre. Ein metaphysischer Versuch*, Leipzig, 1917; *Wissen und Denken. Ein Prolegomenon zu aller Philosophie*, Leipzig, 1919), ubi non quidem totum systema metaphysicum, sed analysin notionum fundamentalium in metaphysica novo et originali, simulque acuto et ingenioso exhibet modo.

Sed et singulae metaphysicae partes haud parum attinguntur. Et ita philosophiam naturae (cosmologiam) in genere colit E. Becher (*Naturphilosophie,* Leipzig u. Berlin, 1914; *Weltgebäude, Weltgesetz, Weltentwicklung*, Berlin, 1915); philosophiam viventium exponit O. Hertwig (*Das Werden der Organismen*, Jena, 1916), qui etiam in utilissimo libro (*Zur Abwehr des ethischen, des sozialen, des politischen Darwinismus*, Jena, 1918) darwinismum ethicosocialem et politicum late grassantem optimo iure et fortiter impugnat. Theoria mechanistica vitae, quae ultimis decenniis plurimos habuerat fautores, nostris diebus

locum cedere debet theoriae vitalisticae, quam inter alios Adolf Kölsch (*Das Erleben*, Berlin, 1919) modo ingenioso et acuto contra mechanicismum ut unice veram defendit. Multas disceptationes excitavit nota « theoria relativitatis » ab Einstein statuta, cuius valor philosophicus tamen hucusque nondum satis clare exhibetur. *Ethica* tractatur praesertim a schola s. d. phaenomenologica, quae tamen potius in subtili analysi phaenomenorum vitae moralis quam in fundamentis philosophicis ordinis moralis versatur, et a schola neokantiana (Rickert, A. Görland). Mirum tamen est quaestionem pro ordine morali fundamentalem liberi arbitrii ab his inquisitionibus ethicis fere ex toto removeri. Magis magisque etiam tractantur quaestiones ethicae socialis et politicae, ubi tamen multum adhuc dilucidandum et stabiliendum superest. *Philosophia historiae et culturae humanae* inde ab inquisitionibus Windelband et Rickert varias movit quaestiones, quarum plena solutio adhuc exspectatur; qui enim hucusque has materias tractarunt, vel cum Rickert historiam a scientiis naturalibus aequo plus separant, vel cum P. Barth ex adverso historiam ut scientiam naturalem mere empiricam considerant. Imprimis hoc in campo notandi veniunt E. Troeltsch, G. Simmel et Oswald Spengler celebri suo opere (*Der Untergang des Abendlandes*, München inde ab a. 1918 pluries editum), qui tamen philosophiae cuidam nimium intuitionisticae et hinc subiectivisticae indulget, ita ut opus magis propter multa cogitata originalia et artem rem exponendi quam propter soliditatem doctrinae animos attraxerit. *Philosophia iuris* propter fundamenta idealismi, rationalismi et determinismi, quibus philosophi recentes fere omnes favent, ita in varias abit partes, ut doctrinam vere solidam exhibere non valeat. Inter problemata philosophiae socialis et politicae, quaestio socialismi et communismi (bolschewismi) multum agitatur, sine magno tamen fructu. Optimi hac in re manent libri bene meriti Victoris Cathrein S. I. (*Der Sozialismus*, 11ª editio, 1919) et Fr. Xav. Kiefl (*Sozialismus und Religion*, altera editio, 6-10 millia, 1920). *Philosophia pulchri*, quae ultimis temporibus fere unice partes subiectivas, psychologicas aesthetices considerabat, nunc magis iam inquirit elementa obiectiva, quae pulchritudinem obiecti constituunt; imo Iohannes Volkelt in tertio volumine sui systematis aesthetices conatur exhibere metaphysicam pulchri (*Kunstphilosophie und Metaphysik der Aesthetik*, München, 1914). Etiam philosophia vel, ut apertius dicam, *metaphysica religionis* nec paucos nec exiguos nacta est cultores, postquam ultimis decenniis fere unice historia comparativa et psychologia religionis tractata est. Et quidem non solum philosophi recentes, sed etiam theologi protestantes

multum construendae philosophiae religionis insudant. Sed omnes hi conatus laborant extremo naturalismo, rationalismo et idealismo, et mirum profecto videri debet, hodie adhuc quaestionem, num Dei existentia ratione probari possit, fere ab omnibus, simpliciter provocando ad criticam Kantii, ut insolubilem removeri. Tentamina autem ope affectus, intuitionis, experientiae religiosae (« das religiöse Erlebnis ») ad certitudinem de existentia Dei perveniendi sicut hucusque, ita et in posterum ut inefficacia haberi debent, quia nituntur unice criteriis subiectivis, quae ad stabiliendam certitudinem de realitate obiectiva suprasensibili sunt inefficacia. Hinc nil mirum, potius partem psychologicam et historicam quam metaphysicam primum occupare locum. Multi etiam apparent conatus construendi aliquam religionem s. d. liberam, sine revelatione, sine ecclesia, imo sine conceptu Dei (cfr. Paul Göhre, *Der unbekannte Gott. Versuch einer Religion des modernen Menschen*, Leipzig, 1919; vel P. Eberhardt, *Von der Möglichkeit und der Notwendigkeit der reinen Religion*, Gotha, 1916), quae religio utique nemini prudenti satisfacere potest. Contra illam pseudoreligionem naturalisticam et rationalisticam oritur exinde reactio in theosophia, spiritismo et neobuddhismo, quae tendentiae, praesertim in maioribus urbibus et inter homines de moderna cultura et philosophia desperantes, permultos nanciscuntur asseclas, imo iam parva oppida ingrediuntur et ipsum populum ruri habitantem inficiunt.

Tandem licet ultimo loco dicamus de *logica et theoria cognitionis*, hae disciplinae sicut hucusque, ita etiam nunc fere primum occupant locum et acutissimos habent cultores. Et quidem diversae rationes hac in re inter se pugnant, quarum praecipuae sunt ex una parte idealisticae, ex altera positivisticae, tandem et metaphysicae. Ad primam pertinent schola phaenomenologica Edm. Husserl (*Logische Untersuchungen*[2], 1913 ff.), qui subtili analysi logica inter ordinem metaphysicum et ordinem psychologicum tertium quendam ordinem logicum vel « veritatum in se » statuit, ad eum fere modum, quem B. Bolzano prosecutus est (huius *Wissenschaftslehre* de novo edita est cura Aloisii Höfler, Leipzig, 1914), et fortissimus adversarius est logicae psychologisticae, quae ultimis temporibus fere unice campum occupabat. Eidem primae rationi, licet multum a methodo phaenomenologica differat, annumeranda est schola neokantiana, quae modo rationalistico « esse » rerum in « cogitare » resolvit et in duas iterum partes abit, alteram scholae Marburgensis (Hermann Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*[2], Berlin, 1914), quae methodum « transcendentalem » sequitur, alteram scholae Friburgensis, quae potius theoriam valorum colit (W. Windel-

band et Lask, praesertim vero Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*[2], Tübingen, 1915). Positivistica autem logica et theoria cognitionis abit sive in merum psychologismum (Th. Ziehen, *Lehrbuch der Logik*, Bonn, 1920), sive in pragmatismum et relativismum (Hans Vaihinger, *Philosophie des Als-Ob*[4], Leipzig, 1920), sive in empirismum (Hans Cornelius, *Transcendentale Systematik*, München, 1916), sive tandem in methodum scientiarum naturalium (M. Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre*, Berlin, 1918). Theoriam demum cognitionis, quae aperte sive principiis metaphysicis nititur sive ad ea ducit, exhibent praeprimis Iohannes Volkelt (*Gewissheit und Wahrheit*, München, 1918) et W. Koppelmann (*Untersuchungen zur Logik der Gegenwart*, Berlin, I, 1913; II, 1918). Huic logicae etiam accedit Hans Driesch in supra allato iam opere (*Wissen und Denken*). Inter hos philosophos autem videntur primum occupare locum Edm. Husserl, Ioh. Volkelt et Hans Driesch.

Ut ergo quae exposuimus uno verbo comprehendamus, dicendum est in philosophia ultimorum annorum, praeter historiam philosophiae, partim theoriam cognitionis partim metaphysicam primum occupare locum et quidem ita, ut tum e theoria cognitionis ad problemata metaphysica, tum e metaphysicis inquisitionibus ad profundiores quaestiones logicas et epistemologicas procedatur.

* * *

Quasnam partes vindicat sibi in hoc labore *philosophia catholica*?

Si generalem characterem librorum de philosophia tractantium ex parte catholicorum consideramus, animadvertimus eos omnino vestigia philosophiae scholasticae fideliter premere et intra ambitum et finem manualium scholarium teneri. Exstant plura opera partim latino, partim germanico sermone conscripta, quae optime studio philosophiae inserviunt, et inter quae bene in Germania notum et multum usitatum opus *Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage* P. A. Lehmen S. I. nuper tertia et quarta editione cura PP. Beck et V. Cathrein S. I. correctum et auctum in lucem prodiit (4 vol., 1917-1919). Etiam optime notus *Cursus philosophiae Lacensis* et brevior *Cursus philosophiae* a germanicis Patribus S. I. compositus, sicut *Summa philosophiae christianae* auctore P. Ios. Donat S. I. hisce ultimis annis de novo emendatius in lucem prodierunt. C. Willems scripsit tribus voluminibus *Grundfragen der Philosophie und Paedagogik, für gebildete Kreise dargestellt* (Trier, 1915 ff.). Typographus J. Kosel (Kempten) cepit laudabile consilium condendi « bibliothecam philoso-

phicam », quae eruditis nostri temporis sanam doctrinam in singulis philosophiae partibus exhibeat; cui labori clarissimi viri, ut Endres, Baeumker, Sawicki, Lindworsky S. I., Schwertschlager, alii operam navant. Tria volumina huius *bibliothecae* iam in lucem edi potuerunt. Ubique apparent tentamina varias recentis philosophiae doctrinas breviter saltem exponendi et de iis disceptandi. Etenim omnia haec opera hunc prosequuntur finem, ut legentes non solum solida verae philosophiae fundamenta addiscant, sed etiam ut praecipuas saltem recentis philosophiae rationes diiudicare et a diversis eius erroribus cavere valeant. Multi etiam exstant in diversis periodicis philosophicis commentarii, qui in varia systemata recentia profundius inquirunt, e. gr. in metaphysicam R. Eucken, pragmatismum W. James, philosophiam R. Vaihinger, idealismum Kantii et neokantianorum, intuitionismum H. Bergson, alia. Maximo fortasse cum studio et fructu philosophi catholici incumbunt inquisitioni philosophiae medii aevi, quo in campo Cl. Baeumker-P. Ehrle S. I., M. Grabmann, M. Baumgartner, omnino eminent. Quibus plures iuniores accedunt, ita ut philosophia scholastica inde a saec. IX usque ad saec. XVII in dies magis magisque fiat nota. Desideratur tamen adhuc profundior inquisitio in historiam philosophiae scholasticae saeculi XVII et XVIII in eiusque relationem ad philosophiam coaevam. Generatim dici potest philosophiam aristotelico-scholasticam apud catholicos in dies plures sectatores invenire.

Diversas theorias recentes solide disceptare omnemque profectum modernae philosophiae ad ampliandam philosophiam aristotelico-scholasticam assumere conatur labore indefesso Ioseph Geyser, prof. Philosophiae in universitate Friburgensi. Ipse non solum phaenomenologicam philosophiam Edm. Husserl acri subtilique iudicio percensuit (*Neue und alte Wege der Philosophie*, Münster, 1916), sed in ultimo suo opere (*Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie in positiver und kritischer Darstellung*, Münster, 1919), quod exhibet novam, funditus mutatam editionem primae tantum partis ipsius *Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre* (Münster, 1909), cum omnibus fere scholis hodiernae logicae et theoriae cognitionis acriter congreditur. Eiusdem auctoris psychologia (*Lehrbuch der allgemeinen Psychologie* [3], Münster, 1920) totum progressum psychologiae experimentalis suum facit ita ut hoc opus exhibeat philosophiam animae maxime completam [1].

[1] Psychologiam mere experimentalem tractat J. Froebes S. I., *Lehrbuch der experimentellen Psychologie für höhere Schulen und zum Selbstunterricht*, Freiburg i. Br., I, 1915-17, II, 1920, quod opus brevissimo tempore propter copiam materiae, soliditatem et claritatem doctrinae magnam apud omnes laudem iure merito acquisivit.

Non putamus tamen cl. auctorem recte fecisse, cum metaphysicam animae tam breviter tantum in fine (II, 512-522) absolvit. Etiam eius philosophia naturae (*Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur*, Münster, 1915) assumit aptam plenamque eruditionis inquisitionem omnium problematum a recentibus scientiis in philosophia naturae motorum [1].

Ut finem imponamus brevissimo huic conspectui, qui non omnium et singulorum operum, sed praecipuorum tantum in philosophia conatuum notitiam dare intendit, laeto animo videmus philosophiam acatholicam in Germania metaphysicis inquisitionibus magis magisque debitum restituere locum, philosophiam vero catholicam tum quoad numerum tum quoad valorem elucubrationum haud exiguam habere auctoritatem. Nihilominus adhuc ingens fere campus nobis patet, praesertim si agitur de profundiori recentiorum systematum inquisitione et de amplo philosophiae scholasticae systemate construendo, quod, vestigia traditionis fideliter premendo, etiam in singulis tractatibus et quaestionibus varias a recentiori philosophia motas quaestiones respiceret et ad ipsarum solutionem e divitiarum suarum thesauro conferret.

FRIDERICUS KLIMKE S. I.

[1] Libellum nuperrime ab eodem auctore editum (*Eidologie oder Philosophie als Formerkenntnis. Ein philosophisches Programm.* Freiburg i. Br., 1921) in proximo « Gregoriani » fasciculo recensebimus.

RECENSIONES

S. THOMAE AQUINATIS **Opera omnia** IUSSU EDITA LEONIS XIII P. M. — Tomus decimus tertius: *SUMMA CONTRA GENTILES ad codices manuscriptos praesertim sancti doctoris autographum exacta et summo pontifici Benedicto XV dedicata, cum commentariis* FRANCISCI DE SYLVESTRIS *Ferrariensis cura et studio* FRATRUM PRAEDICATORUM; P. I, 2° (LIX. 602, 67 *). — **Romae, 1918, Garroni.**

Ad dignitatem et gloriam theologiae catholicae pertinet, ut praeter libros ss. Patrum etiam opera praecipuorum scholasticorum aetatis, quae vocatur mediae, ut Alexandri de Hales, Alberti Magni, Thomae Aquinatis, Henrici de Gandavo, Aegidii de Roma, Scoti, Durandi, Occam (ut potissima tantum memorem nomina) habeantur in editionibus, quae plene methodo criticae satisfaciunt. « Corpus » quidem scholasticorum nondum praesto est neque brevi praesto erit. Nihilominus initia iam posita sunt ad tale corpus conficiendum. Viri illi ingeniosi, Fidelis a Fanna et Ignatiis Ieiler eorumque cooperatores et successores nobis paraverunt editionem operum S. Bonaventurae, quae eis summae cedit laudi. Non tam bona fortuna usi sunt editores in primis voluminibus operum omnium S. Thomae. Recensores plures iure aliqua obiecerunt. Sed una cum progressu editionis crevit etiam editorum experientia operisque perfectio. Ultima volumina Summae theologicae, a C. Suermondt et P. Mackey edita, iam prae se ferebant eximium successum. Nullum autem dubium est, quin hoc volumen, ab eisdem editum, quod continet introductionem in Summam contra gentiles et ipsius Summae libros primum et alterum, ceteris omnibus praecellat.

Hac editione exegesi, ut ita dicam, librorum a S. Thoma scriptorum viae plane novae aperiuntur; ante omnia autem ea maximi erit momenti ad opera aetate media scripta critice edenda. In editione horum textuum facienda, praesertim illorum, qui a viris scholae scripti sunt, sine ullo dubio dirimendae sunt quaestiones superandaeque difficultates, quae classico philologo non obveniunt. Ad quas enodandas nova saepe methodus, necessitatibus individuis adaptata, creanda est. Theoria autem recensionis textus eiusque editionis in hoc opere, id quod summi momenti est, ipsa re comparata potuit examinari, corrigi, comprobari; nam textus originalis media fere pars adhuc in autographo extat. Quod quidem, primo Neapoli asservatum, anno 1354 translatum est in monasterium O. P. Bergamense. Ibi permansit usque ad revolutionem fran-

cogallicam. Anno demum 1876 e manibus illius, qui tunc illud possidebat, pervenit in Bibliothecam Vaticanam, ubi thesauris pretiosissimis usque adhuc adnumeratur. Folia 89 Codicis Vat. lat. 9850 continent partem fere mediam Summae contra gentiles. Parva fragmenta huius autographi conservantur in Bibl. Ambrosiana Mediolani et Casanatensi Romae.

Textus huius partis sumptus est ex autographo, dum reliqua pars ope multorum manuscriptorum redintegranda erat in pristinam puritatem. Iam in editione primae partis difficultates solito maiores superandae erant. Nam autographum scriptum est modo, quem vocant « litteram illegibilem », quae vel etiam ab hominibus abbreviationum et scripturae illorum temporum satis peritis nonnisi post longam exercitationem longumque usum legi potest. Praeterea tot liturae, correctiones, inversiones, glossae interspersae sunt, ut saepius confusio fere inextricabilis oriatur. Accedit, quod manuscripta in bibliothecis super mediam fere partem Europae sparsis quaerenda erant. Et pro strenua editorum indagatione, centum circiter manuscripta inventa sunt. Multo autem laboriosius erat ea cribrare. Inquirendum enim erat, num praeter autographum iam notum etiam aliud forsan e manu auctoris prodiisset, cuius vestigia in exemplaribus a librariis factis deprehendi possent; similiter indagandum, utrum manuscripta iam reperta ex uno an ex duobus exemplaribus eiusdem autographi originem ducerent. Quaestio disceptanda erat, num manuscripta temporibus recentioribus facta denuo ex autographo correcta essent; quod si ita esset, utrum hoc semel factum esset an pluries. Illas omnes tam arduas quaestiones editores prae oculis habebant, et in introductione quam utilissima rationem reddunt et de methodo, qua usi sunt, et de solutionibus, quas invenerunt. Textus ipse denique edendus erat in forma facili ad legendum. Qui textus nonnisi tenori, ab ipso auctore definitive volito, consonare debebat. Paucis tantum in locis, ubi apparet Thomae lapsum calami accidisse, editores verba mutaverunt. Quod si faciebant, verba tamen originalia infra textum annotarunt.

Animum multum delectat, quomodo magnus quidam vir sua cogitata evolverit, quasi manu contrectando indagare. Quod faciendi occasio eximia hic se praebet. Primum duabus « heliotypiis » magnificis repraesentatur conditio actualis autographi. Deinde in appendice editores proponunt textum eo modo, quo tota eius evolutio dignosci possit. Qui artificio bene excogitato per diversas species litterarum, parentheseum, asteriscorum, obeliscorum effecerunt, ut lector omnes variationes de gradu in gradum, incipiendo a primo autographo usque ad ultimam perfectionem conspicere possit. Sicque insigne auxilium paratum est ad mentem Thomae indagandam. Restabat redactio textus in autographo non contenti, ad quam perficiendam maior forsan labor requirebatur quam pro parte priore. Editores, qui Romae degebant,

coeperunt a manuscriptis Vaticanis, quae inter se et cum autographo conferebant. Atque ita sibi compararunt conspectum primum, unde modum procedendi ad ulteriores indagationes sumere licuit. Omnia manuscripta quoad omnia, quae continebant, comparare cum impossibile esset, in eorum plurimis conferendis utebantur via media, qua, etsi non omnis errandi occasio arceatur, tamen sola ad finem practice possibilem tendi potest. Textum enim plurium, qui maioris sunt momenti, locorum, prout exstat in illis manuscriptis, comparaverunt. Ita ad iudicium omnino certum perventum est. Denique quattuor editiones veteres examinabantur, ex quibus duo sc. ea, quae anno 1475 Romae apud Arnoldum Pannartz, et alia, quae intra annos 1473 et 1476 Venetiis apud Franciscum de Heilbronn et Nicolaum de Frankfurt in lucem prodiit, maiore auctoritate fruuntur.

Ut paucis dicam, hac collatione textuum editores id assecuti sunt, ut duas classes manuscriptorum, α et β, quae tamen inter se non omnino discrepant, statuere possent. Species α originem ducit non ab ipso autographo, sed ab uno eodemque exemplari eoque ex textu originali A immediate desumpto. Quas conclusiones ope eximii acuminis imprimis demonstrant ex erroribus peculiaribus iterum atque iterum recurrentibus. Ostendunt quoque primum amanuensem, qui etiam propria interposuit, fuisse virum in theologia eruditum, qui probabiliter sancto Thoma familiariter utebatur. Multo difficilius erat iudicium certum efformare de specie β; ea enim nusquam pura, sed semper cum specie α mixta invenitur. Editores censent speciem β non derivare ex exemplari diverso, sed ex nova comparatione speciei α cum textu A. Opinantur quoque talem comparationem semel tantum factam esse. Dubitare licet, an haec editorum iudicia non sint revera ultima. In primis non deesse videntur argumenta, quibus probetur aliquod ex manuscriptis speciei α pluries cum textu A comparatum esse. Sed haec res non est tanti momenti. Praeterea pluribus in locis trium primorum librorum recurrunt textus a S. Thoma deleti. Editores censent hoc inde evenisse, quod textus A iam transscriptus esset, antequam auctor autographo ultimam manum apposuisset. Hos textus putant irrepsisse in manuscripta speciei α modo adhuc inexplicabili.

Hae fere sunt conclusiones comparatione textuum obtentae. Cuivis autem, qui studio textuum scholasticorum mediaevorum operam dat, iure suaderi potest, ut introductionem explicationibus et incitamentis plane refertam diligentissime perscrutetur. Iis, qui intelligere volunt textus originem, qui iudicium debent ferre de genuinitate lectionum variantium, qui parant editiones scholasticorum, hae lucubrationes maximo certo commodo erunt.

His, qui Summae intimius studere desiderant, editione, de qua agimus, magnum auxilium paratum est. Sicut Summae Theologicae additus est commentarius Caietani, ita huic adiectus est praeclarus com-

mentarius Francisci Ferrariensis, cuius Commentarii editio princeps Venetiis anno 1524 facta emendatius praebetur. Iure igitur censere liceat editores, P. Mackey, et C. Suermondt opus perfecisse, quod nulli alii operi scientifico impar, novas, quas scientia ingrediatur, vias indicet.

Nonnulla tamen, licet pauca, adhuc in controversia versari videntur. Editores putant primum et unicum exemplar ab autographo emendato desumptum esse illud ipsum quod stationariis Parisiensibus tradebatur, idque constitisse ex 57 duernionibus i. e. ex 57 partibus separatis, quae singulae 4 folia sive 8 paginas comprehenderunt. Quae opiniones non satis probabiles esse videntur. Nam Summa contra gentiles Lutetiis Parisiorum quidem incipiebatur, ut refert testis quidam in processu canonizationis, sed, teste Tholomeo de Lucca, viro in tali re fide omnino digno, regnante Urbano IV (1261-1264) in Italia completa est. Sine ullo igitur dubio autographum etiam in Italia, probabiliter a confratre Thomae, primum transcriptum est. Unde vix probabile est hoc ipsum exemplar e possessione Ordinis Lutetias Parisiorum in manus stationariorum pervenisse. Vero similius aliud aliquod sive directe sive indirecte ex α transscriptum eo venit. Quin etiam diversa exemplaria ex α directe transscripta poterant inservire scriptoribus exemplarium Parisiensium. Neque enim est, unde probetur haec exemplaria semper ab uno eodemque textu originem duxisse, etiamsi hoc certo saepe est factum. Id solum praeceptum fuisse videtur, ut completa essent exemplaria et secundum bonos textus correcta (cfr. Denifle, *Chartul. Paris.*, 1, n. 462 et statuta facultatis iurispr. Bononiensis) atque divisa in pecias certas ac definitas.

Ex eo, quod divisio peciarum eadem est, meo iudicio non potest certo concludi exemplaria etiam ex eodem textu desumpta esse, id quod etiam locum habet in diiudicandis codicibus Chisiano et Canonico. Potuit ea ex alio exemplari addi postea. Sed etiamsi illud argumentum negligimus, tamen restat haec quaestio: Exemplar Parisiense ab editoribus assumptum constititne ex 57 duernionibus. Quaestio igitur satis implicata de peciis saltem aliquatenus nobis attingenda est. Certe nomen peciae saepe significabat fasciculum. Quod probari potest ex statutis Bononiensibus et probabiliter etiam ex notis codicis Vat. Borgh. 112 et codicis Vat. 751. Addo aliam probationem e codice lat. Monac. 7941 desumptam. Hoc manuscriptum continet commentarium Alberti Magni in Matthaeum et postillas Petri de Tarantasia in epistolas s. Pauli. Non post annum 1269 Lutetiis Parisiorum scriptum est. Cuius emptor H. de Rottweil O. F. M. haec de pretio postillarum scripsit: « [pustille] super Paulum constant in scriptura, pergameno, peciis V libris... ligatura et illuminatura 3 solidis ». Hoc loco terminus « peciis » adhibitus in oppositione ad ligaturam nonnisi fasciculos seiunctos significare potest. Verumtamen illa ibi pecia mensuram normalem, iuxta quam pretium solvendum erat, quam editores

ex una duernione constitisse putant, indicare non potest; ex taxatione librorum [cfr. Denifle, *loc. cit.* n. 530] postillae Petri de Tarantasia constabant 70 peciis, dum folia huius partis non sint plus quam 206. Praeterea adhuc exstat exemplar in pecias divisum sc. manuscriptum 3 bibliothecae archiep. Luccensis cum glossa ad Infortiatum (13-14 saec.), ad quod iam referebant Blume in libro suo *Iter italicum* et Savigny in « Geschichte des römischen Rechtes im Mittelalter », 3^2 (1834) 581. Alia prorsus quaestio est, an hoc ipso tempore pecia, qua mensura normalis, ut ita dicam, constiterit una duernione atque certo numero paginarum et linearum, sicut editores opinantur. Quod, inquantum attinet ad illud tempus, omnino negandum est. Savigny et A. Pelzer (« Revue Néoscolastique », 1913), necnon ipsi editores probant peciam fuisse mensuram plus minusve aequalem, inaequalitatem autem non solum ultimarum, sed etiam aliarum peciarum satis magnam fuisse, illoque tempore peciam tamquam mensuram plus minusve aequalem comprehendisse minus quam unam duernionem ambitus consueti. Probabiliter stationarii pecias exemplaris, quas scholaribus commodabant, in fasciculis amplitudine unius duernionis scribebant. Si qua pars cartae residua erat, eam, ut in manuscripto Luccensi videre est, aliquoties abscindebant. Explicatio verosimilior usus, qui illo tempore obtinebat, haec esse mihi videtur. Peciarii, qui in munere suo ab Universitate constituti librariis invigilabant sumpserunt aliquod manuscriptum ipsis traditum idque diviserunt in partes plus minusve aequales, quarum ambitus mensura normali determinabatur. Quae mensura prioribus temporibus aut erat satis indefinita aut interpretationi latae subiacebat. Deinde hoc manuscriptum tradebant stationariis, qui, ut manuscripta facilius commodare possent, pecias exemplarium in fasciculos seiunctos transscripserunt. Initium igitur non faciebant fasciculi exemplarium, sed aliquod manuscriptum continuum in pecias divisum. Res sic se habuisse quoad pristinam formam exemplarium Parisiensium puto elucere vel ex eo, quod ad probandam congruentiam peciarum cum duernionibus recurrendum est ad suppositionem plus minusve fictitiam, secundum quam exemplar litteris solito omnino maioribus scriptum fuerit. Ceterum satius erit exemplaribus Parisiensibus non nimiam auctoritatem attribuere. Magistratus Universitatis praecipiebant atque forte etiam urgebant, ut exemplaria emendate ederentur; sed saepissime eorum instantia nihil valebat contra inscitiam et pigritiam librariorum. Experientia non semel facta doctus sum manuscripta a scholasticis diversorum Ordinum exarata et a viris peritis correcta, quamquam satis male scripta esse videntur, textum multo meliorem habere quam manuscripta illa nitida, quae ex officinis stationariorum provenerunt.

Etiam explicatio originis manuscripti A in dubium vocari potest. Ex editorum opinione manuscriptum A desumebatur ex autographo

nondum in formam definitivam redacto et deinde hic textus aliquo modo confluit cum α. Id quidem certe fieri potuit. Sed res aliter etiam potuit se habere, id quod propter rationes methodicas indico. In hac altera suppositione textus α temporibus posterioribus cum A comparabatur et plures loci in A deleti iterum recipiebantur. Tale quid non simpliciter reiiciendum esse didici ex indagatione Operis Oxoniensis Scoti eiusque libri Quolibet de quo alio in loco scribam. Plura manuscripta vetera, e. g. Cod. lat. Mon. 18322, 8717, 26303 et Cod. Vat. lat. 876 continent annotationes satis insignes de statu textus originalis. Sic, inter alia, plurimae partes sive longiores sive breviores habent notam « Vacat ». Quae nota non indicat talem partem delendam esse, sed eam in textu originali deletam, et nihilominus receptam esse. Hanc interpretationem veram esse clarissime patet (ut de aliis taceam) ex loco quodam Clm 26303, quod exemplar libri Quolibet scriptum est Lutetiis Parisiorum anno 1311. Ibi in textu f. 3ra de verbis quae antecedunt habetur: Cancellatum erat, ponebatur immediate ante « probatur 2° eadem maior ». Hic igitur, sicut etiam alias, clare dicitur partem a Scoto deletam — patet ex toto agi de textu originali — nihilominus iterum receptam esse. Quaestio autem, utrum hic res ita an aliter se habuerit, solvenda erit examine textuum, qui huc faciunt.

Pauca denique minoris momenti addere mihi liceat. Utilissimum fore censeo, si in voluminibus adhuc publicandis adderetur descriptio accurata saltem illorum codicum, qui textui constituendo magis inserviebant. Ad plures quaestiones, quae ad indagationem criticam textuum spectant, solvendas, id simpliciter necessarium est. Divisio manuscriptorum in antiqua, media, recentia minus apta videtur. Multo facilior est modus dividendi, qui ab omnibus hodie usurpatur, ut saeculum originis indicetur. Neque bene egerunt editores recensendo a priori omnes textus in charta scriptos inter recentes (in sensu editorum). Praeterea facile quidem intelligitur, cur ratione habita condicionum manuscripta Romae asservata tantopere prae ceteris praeponderent. Quaeri tamen potest, num hoc ipsi editioni semper et ubique prosit. Quae dicta sunt de testimoniis coaevis et suppariibus, iam supplenda et corrigenda sunt secundum ea, quae scripta sunt et a M. Grabmann, *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin* (Münster, 1920) et a me, *Der Katalog des Bartholomaeus von Capua und die Echtheitsfrage bei den Schriften des hl. Thomas von Aquin* (« Zeitschr. f. kath. Theol. », 1917): *Die ältesten Biographien des hl. Thomas von Aquin* (*ibid.*, 1920). Narratio Gulielmi de Tocco de eis, quae intra convivium a Ludovico IX parato evenerunt, satis certo referenda est ad Summam theologicam, non ad Summam contra gentiles. Ubi in manuscriptis mentio fit Summae simpliciter, semper, quantum expertus sum, indicatur Summa Theologica.

Antiquissima, quantum adhuc scimus, testimonia et citationes huius Summae habentur et in opere de concordantiis, quod quidem hodie communiter reicitur, quod tamen opus Thomae genuinum esse mox me posse probare spero, et in illo quod Aegidianum vocatur correctorio et in taxatione Parisiensi, Denifle, *loc. cit.*, n. 530.

Ea, quae editores dicunt de usu termini « frater Thomas » pro chronologia, facile minus recte intelligi possunt. Verum quidem est ex eo, quod in inscriptione alicuius manuscripti « frater Thomas » occurrit, non concludi posse hoc manuscriptum ante annum 1323 exaratum esse. Sed puto ex tali inscriptione bene concludi posse textum originalem, a quo ea sumebatur, ante annum 1323 scriptum esse. Post hunc annum semper, quantum scio, habetur aut « sanctus » sive « beatus Thomas » aut simpliciter « Thomas », non « frater Thomas ».

Utinam hoc opus egregium multis fiat dux in operibus sancti Thomae et scholasticorum generatim critice intelligendis. Spero fore, ut brevi etiam altera pars opus feliciter claudat.

Fr. PELSTER S. I.

BLASIUS BERAZA S. I., in COLLEGIO MAXIMO ONNIENSI SACRAE THEOLOGIAE PROFESSOR. — **Tractatus de Gratia Christi.** — Bilbao, 1916, Hermanos Eléxpuru. — Vol. in-8°, XXIV-906 pag. Peset. 12. — **Tractatus de Deo Creante.** — *Ibid.*, 1921. — Vol. in-8°, XX-775 pag. Peset. 15.

Quamvis de duplici diverso opere agatur, diversis quoque temporibus edito, cum tamen utrumque ad nos simul pervenerit, simul quoque utrumque curabimus recensendum; eo vel magis quod praeclarissimae dotes tum externae et materiales, tum etiam (quod caput est) internae ac formales, utrique eadem fere ratione convenire videantur.

Utque ab eis incipiamus quae adspectabilem partem respiciunt, nemo certe non laudabit sive typorum nitorem atque elegantiam, sive laborem typographicum ab omni fere mendo alienum, sive aptissimam totius operis dispositionem in mole, figura, omnique externo apparatu, qui libros reddit iucundos, lectorisque animum ad ipsorum studium veluti compellit. Quae omnia in tractatu de Deo Creante melius etiamnum putamus executioni esse mandata quam in priore de Gratia; ut editoribus pro labore optime impenso atque in dies perfectiore, iure merito gratulandum sit. Quibus accedit quod pretium utriusque operis nemo certe dixerit nimis altum, maxime si ratio habeatur iniquitatis temporum in quibus vitam degimus.

Sed, his relictis, accedamus ad ea quae vere scientifica sunt, quibusque uberrime abundant opera clmi auctoris.

Et in tractatu quidem de Gratia, quaestiones omnes sive contra haereticos, sive inter theologos catholicos, disputatas, copiose simul ac dilucide explicatas invenies.

Dividitur totum opus in tres partes; in quarum prima, quae brevis est, agitur de conceptu ac divisionibus gratiae; in secunda de gratiae actualis natura (sect. 1), de eius necessitate, gratuitate et universali distributione (sect. 2), ac de habitudine ad liberum arbitrium (sect. 3). In tertia parte sermo est de gratia habituali; et quidem primo de dispositionibus ad iustificationem (sect. 1), tum de natura et proprietatibus iustificationis (sect. 2 et 3), et ultimo tandem de merito (sect. 4).

Praemittitur semper et optime determinatur status quaestionis; ubi et auctoris plenum dominium cognoscitur in materiam quam tractat, et lectori plana aperitur via ad rectam singulorum argumentorum intelligentiam, quae bene perpendi non possunt, nisi determinate sciatur quid in quaestionem veniat. Ubique autem ea quae pertinent ad ipsum dogma, vel ad veritates theologicas certo demonstratas, accurate distinguuntur a quaestionibus mere scholasticis; quod quantopere valeat ad rectum criterium theologicum praeformandum, nemo est qui non videat. Itaque quicumque in huius doctissimi voluminis studium diligenter incumbat, poterit solidissime simul et securissime disputare de omnibus ac singulis quaestionibus de gratia, quae in amplissimo theologiae campo inter gravissimas computandae sunt.

Singillatim notamus appendicem de discrimine inter molinismum et congruismum (p. 581-587), ubi magna claritate explicatur quid inter utramque doctrinam intersit, quid vero conveniat. Nemo autem sive in hac, sive in quacumque alia quaestione, quaerat apud clñum Beraza aut verborum aculeos, aut narratiunculas plus minus adversarium pungentes; omnia enim apud ipsum plena sunt non minus dignitate scientifica, quam caritate christiana.

De ingenti auctoris eruditione nihil est quod dicamus; eam enim testantur tum amplissima bibliographia generalis initio praemissa, tum auctores innumeri in decursu operis allegati, quorum et verba citantur, et sententiae expenduntur; ut manifesto pateat auctorem ad ipsos pervenisse fontes, ut inde plenam ac genuinam rerum notionem hauriret.

Et haec quod attinet ad tractatum de Gratia; in quo si quis reprehendere velit copiam rerum quodammodo redundantem, is animadvertat oportet eiusmodi opus non destinari, quantum coniicere possumus, sacrae doctrinae studium incipientibus, sed theologis iam ad maturitatem aptis. Praeterquamquod ipsis quoque incipientibus non inutile erit unum posse librum doctrina plenum consulere, qui instar multorum est.

In tractatu vero de Deo Creante eaedem dotes eruditionis, soliditatis et claritatis eminent. Et de eruditione quidem recte dixeris eam esse maiorem quam in tractatu de Gratia, quod ceterum ex ipsa rei

natura pendet. In tractatu enim de Gratia eruditio fere est restringenda ad eos auctores qui de rebus sacris, vel eis affinibus, tractant; quis enim praeter eos de gratia disserit? Sed cum agitur de creatione mundi, aliisque quaestionibus cum ea connexis, praeter SS. Patrum et theologorum libros, alia multiplicis generis opera consulenda sunt. Iamvero, quicumque vel leviter percurrat tractatum de Deo Creante a clmo P. Beraza conscriptum, facile sibi persuadebit auctori non solum nota et familiaria esse opera theologorum et SS. Patrum, sed etiam eum nihil latuisse eorum quae alicuius momenti sunt in scientiis naturalibus, et quae cum his quaestionibus de Deo Creante aliquam cognationem habere possint. Quod autem paulo superius diximus tractatum de Gratia incipientibus non esse accommodatum, id de hoc altero volumine multo magis dicendum videtur, quippe in quo tantum explanantur quaestiones de creatione mundi (p. 1), de Angelis (p. 2), et de Homine (p. 3); relictis quaestionibus de elevatione et lapsu hominis, quibus putamus aliud iustum volumen reservari.

Praedictae autem tres partes, in quas totum opus dividitur, tam diligenter, clare atque ordinate explicantur, ut merito dixeris hunc tractatum inter optimos sui generis reputandum.

Et in prima quidem parte, quae est de prima causa mundi, ac de modo quo factus est mundus, singularem laudem nostro iudicio meretur haec sectio secunda, in qua agitur de cosmogonia quam dicunt mosaicam. Praemittuntur primo huic sectioni a n. 295 ad 310 criteria quaedam interpretationis in prima capita Geneseos tum doctissima et amplissima, tum etiam catholica omnino et secura; quae si recte adhibeantur, putamus fore ut in hac materia lector procul absit a duplici scopulo, in quem sine duce expertissimo facile posset offendere; alter est, ut incidas in quasdam opiniones cum doctrina revelata aut cum magisterio Ecclesiae minus conformes; alter vero, ut venditentur tanquam definita aut omnino tenenda, quae hactenus sive ex rationibus internis, sive ex doctrina Ecclesiae plenam certitudinem nondum sunt assecuta. Post exposita autem haec criteria, quae recte appellaveris sapienti moderatione plena, inspicitur ipsa quaestio, ubi nihil praetermittitur eorum quae alicuius momenti sint ad rectam difficilis huius rei notitiam.

In secunda parte agitur de Angelis, ubi argumentum traditionis de spiritualitate Angelorum fere clmus auctor exhaurit; ceteras autem quaestiones sapienti quadam sobrietate concludit, nulla certe alicuius momenti omissa opinione aut doctrina, sed simul omissa nimia diffusione quarundam disputationum, ex quibus vix aliquid certi aut utilis potest extundi. Singillatim vero placet sententia, quam clmus auctor sustinet, dum quaerit num Angeli possint patrare miracula (n. 576). Ubi ait posse ab Angelis Deo approbante talia opera fieri, quae sint vera et authentica miracula quoad nos.

In tertia parte explicantur primo quaestiones de origine hominis; ubi quamvis doctrina praeadamitarum latius forte quam oporteret exponitur (p. 438-450), sed alia plurima inveniuntur optima et singulari laude digna de unitate specifica familiae humanae, de unitate originis, de immediata productione corporis protoparentum a Deo, ac de aetate generis humani; accitis undique quae scientiarum naturalium cultores ad has quaestiones illustrandas proponunt, et reiectis quae post diligens examen reiicienda sunt.

Postea agitur de natura hominis, et tandem de providentia Dei naturali, interiecta duplici appendice valde utili et ad rem, alia de immortalitate animae humanae in V. T. (p. 600-604), alia vero de mente Conc. Viennensis relate ad animam formam corporis (p. 635-651); quarum quaestionum praesertim altera ex recentissimis documentis discutitur, et optima in luce collocatur.

Ne autem quae antecesserunt laudes quis dicat ex nimio favore atque aestimatione ortas, quibus clmum auctorem prosequimur, quaeque maxima revera esse sincere fatemur, qua sinceritate ipsum laudavimus, eadem quoque nunc indicabimus quae nobis videntur perfectius potuisse forte tractari.

Hominem lapsum absque ulla gratia posse facere aliqua opera naturaliter bona probat auctor (de Gratia, n. 339) ex celebri loco ad Rom., 2, 14: *Gentes quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt*; eo quod vox *naturaliter*, exclusis tum lege scripta, tum quoque auxilio gratiae, importet modum naturalem quo aliquid fit. Iamvero, si huius loci interpretes consulamus, inter quos satis sit enumerare Cornely in h. l.; Prat (*Théologie de S. Paul*, I, 270-271; Parisiis, 1909); et ante ipsos Toledo in h. l., *naturaliter* facere idem est ac non accepto exteriore magisterio, quin per hoc excludatur internum auxilium divinum. Vide quoque S. Thomam in comm. ad Rom., cap. 2, lect. 3; ubi hanc interpretationem saltem permittit. Praedicta ergo thesis ex hoc loco Apostoli non videtur recte probari posse.

In tract. de Deo Creante (n. 42), quaestio de natura actionis creativae, sitne scilicet formaliter immanens, an potius transiens, quaestio, inquam, ista dicitur potius esse de nomine quam de re. Quod forte non omnes concessuri sunt; neque ab auctore ipso id conceditur si de omnibus huius quaestionibus adspectibus sermo sit; ait enim (ib. ad finem) iuxta aliquos auctores hanc productionem (creationem nempe) *distingui realiter*, iuxta alios *non distingui realiter* a creatura producta.

Ad probandam creationem ex Patribus (n. 58), primo loco duplex testimonium affertur S. Iustini martyris ex cohortatione ad graecos. Sed estne certum hoc esse genuinum opus S. Iustini? Ceterum argumentum traditionis exinde non infirmatur; auctor enim affert alia plurima testimonia Patrum, eaque optima et omnino certa, in quibus doctrina de creatione ex nihilo clarissime continetur.

Ex ratione probat clmus auctor creationem esse admittendam, tum quia Deo tribuenda est potentia aliquid efficiendi ex nihilo (n. 63), tum quia omne quod est extra Deum, mediate vel immediate, est effectum a Deo (n. 64). In quo genere argumentandi assumitur ut aliunde probata existentia Dei personalis et distincti ab hac rerum universitate, qua mundus constat. Iamvero, hoc ipsum est quod potissimum negat recentiorum monismus; qui admittit quidem existentiam entis a se, necessarii et unici; sed negat hoc ens necessarium distingui ab hoc mundo, quem proinde increatum ponit. Nonne igitur ut monismi errorem refutemus, quem in hac materia maxime refutari oportet, ante omnia probandum est mundum hunc non esse a se et necessarium, sed contingentem et ab aliqua causa extramundana productum; ita ut existentia Dei personalis potius quam praesuppositum demonstrationis, fructus esse debeat ex eadem logice decerpendus? Sed in his rebus tota quaestio pendet a methodo ac proposito quae sibi quisque praestituerit: Auctoris autem propositum illud esse videtur, ut ostendat quomodo Deo competat vis non solum efficiendi aliquid, sed etiam efficiendi ex nihilo, seu vere et proprie creandi; quod certe ex argumentatione clmi auctoris optime ostenditur.

Cum sermo est de absoluta possibilitate vel impossibilitate multiplicationis numericae Angelorum intra eamdem speciem, auctori minus placet quod Card. Mazzella absolutam huius rei impossibilitatem tribuerit quibusdam tantum recentioribus thomistis (n. 404), cum Billuart dicat eiusmodi impossibilitatem *communius* teneri a thomistis, sibique ipsi *probabiliorem* videri. Sed si legantur quae habet Ianssens in hac materia (*de Deo Creatore et Angelis*, p. 509 sq.); si legatur praeterea inter coaevos P. Billuart, Card. Gotti (*de Deo Creatore Angelorum*, q. 2, dub. 2, n. 45), qui pro absoluta possibilitate affert ex antiquis thomistis Capreolum, Ferrariensem, Bañez, Zumel, Sylvium *et alios:* si tandem advertatur auctores in his rebus non tam numerandos esse quam ponderandos, pondusque Capreoli et Ferrariensis, ut alios mittam, esse certe gravissimum, forte quis existimaverit assertionem Card. Mazzella non nimis a vero abesse.

Tandem in quaestione de anima forma corporis, anima rationalis dicitur esse forma corporis vere, per se et essentialiter; et haec veritas ponitur, ut par est, velut doctrina fide catholica tenenda (n. 1179). Quam proinde theologus potissimum demonstrare debet argumentis desumptis ex verbo Dei scripto vel tradito; quae tamen argumenta ibidem desiderari videntur. Sed forte mens auctoris est hanc veritatem, iam formaliter implicite contentam in aliis formaliter explicite definitis, ut sunt veritates quae respiciunt substantialem unionem inter animam rationalem et corpus, non tam argumentis novis probare, quam in anterioribus iam satis probatam et implicite contentam, ulterius explicare atque evolvere.

Et haec sunt quae notanda censuimus, quaeque patet nullius esse momenti; maxime autem si prae oculis habeantur reliqua plura et optima quae superius potius indicavimus quam vere recensuimus, quaeque maiorem amplificationem mererentur. Pergat itaque doctissimus auctor; pergant etiam reliqui optimi professores Collegii Maximi Onniensis, a quibus completum cursum theologiae dogmaticae atque scholasticae theologorum natio iamdudum expectat; qui certe cursus nulli erit secundus si, quod certissime sperandum est, reliquae partes, quae nondum lucem publicam viderunt, eum perfectionis gradum attigerint, quo in voluminibus hactenus editis sapientes omnes gavisi sunt.

GABRIEL HUARTE S. I.

G. B. BIAVASCHI. — **La concezione filosofica dello Stato moderno.** — 2ª ed., Milano, Soc. Ed. « Vita e Pensiero », Corso Venezia, 15 *a*, 1919. — Un vol. in-8°, pag. VII-415.

In mezzo alla baraonda di certa filosofia moderna, non par vero d'imbatterci qua e là in qualche professore laico e universitario, che ha il santo coraggio di affrontar la corrente e, con parola franca e vibrata, rivendicare pienamente i diritti della filosofia tradizionale. Ci rallegriamo di cuore nel trovare una di queste anime rette e forti nel prof. G. B. Biavaschi, libero docente di filosofia del diritto nella R. Università di Padova. Egli, già noto per altre pregevoli pubblicazioni, con l'opera sua recente *La concezione filosofica dello Stato moderno*, rientra nel campo filosofico giuridico, e si propone la quistione capitale e di attualità: Che cosa è lo Stato, quali i suoi diritti, quali i suoi doveri?

Il ch. Autore distribuisce la quistione fondamentale in 8 quistioni principali, cui corrispondono altrettanti lunghi capi. Le prime 4 quistioni hanno indole più radicale, ossia, logicamente parlando, più universale; di modo che la loro soluzione contiene implicitamente la soluzione delle quistioni rimanenti. La dottrina è sanissima e in piena conformità con la filosofia neo scolastica, in tutti quei punti in cui si suol convenire. Vasta l'erudizione, ricca la letteratura antica e moderna.

Ecco un breve sunto del pregiato lavoro:

Il c. I tratta della « Necessità naturale dello Stato »: quistione fondamentalissima, da cui tutto il resto della dottrina dipende e viene dedotto come corollario. Si confuta questa necessità intesa nel senso materialistico ed egoistico dell'Hobbes. Si confuta il famigerato fantastico *Contratto sociale* del Rousseau, che, divinizzando la volontà generale del popolo, si affanna, ma invano, a salvare così la libertà anche morale dell'individuo. Finalmente, confutata la necessità dello

Stato intesa nel senso evoluzionistico dello Spencer, si difende tale necessità nel senso inteso dalla filosofia tradizionale in pieno accordo col senso comune.

Nel c. II l'A. tratta dell' « Origine del potere civile ». Combatte l'empirismo, ossia il positivismo d'ogni forma e colore, prosegue la confutazione dell'Hobbes e del Rousseau, dimostra all'evidenza l'origine divina del potere civile non che di ogni vero diritto, mettendone bene in rilievo la nota dell'*obbligatorietà*, e chiarisce l'equivoco preso da alcuni col non distinguere tra istituzione divina naturale e istituzione divina positiva.

Nel c. III tratta delle « Cause prossime dello Stato ». Confuta la teoria di Carlo de Haller, la teoria cioè dell'agglomeramento delle relazioni e contratti privati, facendo ben notare il vincolo della giustizia *generale* ossia *legale*, che caratterizza la società civile. Confuta parimenti la teoria del patto sociale nel senso inteso da molti scolastici, rilevando però assai bene la differenza capitale tra questa teoria e quella del Pufendorf e molto più del Rousseau. Difende infine la sana teoria sostenuta, dopo il Taparelli, da molti neo-scolastici, detta la teoria *giuridico-naturale* o *storico-naturale*.

Nel c. IV tratta l'importantissima quistione del « Fine statuale ». Fa prima notare l'incoerenza di quei filosofi, che, pur ammettendo la società civile come società naturale, negano poi che ci sia un fine comune a tutti gli Stati. Contro costoro e contro i positivisti stabilisce doverci essere un fine comune a tutti gli Stati, per quanto è vero che lo Stato è Società naturale e quindi opera della natura. Indi confuta in modo veramente brillante le teorie « individualistiche » di ogni risma, le quali convengono nel ridurre il fine dello Stato alla semplice *protezione giuridica* (scuola fisiocratica, scuola liberale, classica e non classica, di vecchio e nuovo stampo, Kantiani con la loro *coesistenza delle libertà individuali*, Spenceriani con le loro *selezioni naturali*). Combatte di poi l'errore estremamente opposto dell'assolutismo di Stato, rilevandone accuratamente le fasi principali: il suo dissiparsi nel medio evo per l'influsso benefico della Chiesa Cattolica, il riapparire per opera del Machiavelli, e il rifiorire per opera dell'Hobbes, dei due panteisti Schelling e lo statolatro Hegel, e finalmente del corifeo dei socialisti C. Marx, non ostante gli attenuanti del socialismo di Stato. Da ultimo stabilisce coi principi della Scolastica e con lo stesso protestante Grozio, essere il fine dello Stato sia il tutelare l'ordine giuridico, sia il procurare il « complesso delle condizioni necessarie perchè tutti i cittadini, nella misura del possibile, siano messi in grado di raggiungere liberamente e di propria iniziativa il vero benessere temporale » (p. 209).

Nel c. V, intitolato « Stato e diritto », il ch. Autore tratta dell'origine e natura del diritto in genere. E quanto al 1° punto, con

argomenti stringentissimi, rileva tutta l'assurdità di ogni teoria positivista e quindi relativista, o che si faccia fonte *suprema* del diritto lo Stato, o che, col Savigny, col Puchta, con lo Stahl e tutta la scuola storica, se ne faccia la consuetudine ossia, come dicono, lo spirito popolare. Quanto al 2° punto, con argomenti non meno stringenti, fa notare l'obbligatorietà e la precedenza logica alla stessa facoltà coercitiva come note caratteristiche del diritto, donde inferisce doversi esso ben distinguere sia dalla coazione che dalla facoltà coercitiva. Segue così all'evidenza che esiste il tanto temuto e disprezzato *diritto naturale.*

Il c. VI, « Stato e individuo », è diretto a rivendicare i veri diritti dell'individuo di fronte all'invasione di Stato, e quindi la dignità personale dell'individuo, esplicitamente o implicitamente distrutta dalle teorie materialistiche o evoluzionistiche, in apparenza tanto ostili ad ogni giogo e dipendenza. A tale scopo parte precisamente da quel punto, che con tanto zelo e risolutezza è negato dai suddetti avversari, per paura di dover poi ammettere un Dio al di sopra di noi. E questo punto è la finalità dell'universo e delle singole parti, e quindi dell'umana specie e dell'individuo umano. Questi è un ente ragionevole: quindi deve muoversi da sè, liberamente, verso il suo nobilissimo fine, prefissogli dal Creatore. Lo Stato non sorge che per aiutare l'individuo alla consecuzione di quel fine. Lo Stato dunque è un mezzo al fine, e deve rispettare la personale, inabdicabile dignità dell'individuo con tutti i suoi diritti precedenti al sopravvenire dello Stato. Novera i principali fra questi diritti: *diritto all'esistenza e all'integrità del corpo*, donde segue il *diritto alla propria conservazione*. Dal dovere della propria conservazione segue il dovere di lavorare e quindi, solo in questo senso, il *diritto al lavoro;* ma, beninteso, *salvi sempre i diritti dei terzi.* Finalmente ricorda il *diritto della libertà personale, della libera scelta di professione* e *della libertà di associazione*, notando sempre in proposito sia i doveri, sia anche i diritti dello Stato.

Col c. VII, « Libertà ed uguaglianza », il ch. A. intende far distinguere i veri dai falsi diritti individuali. Così ha l'opportuna occasione di confutare molte tesi del liberalismo e del socialismo. « L'essenza del libero arbitrio non consiste tanto nel fatto che l'uomo, volendo, può venir meno al proprio dovere, quanto in questo: che fa sua l'azione che tende all'adempimento della legge », dice egregiamente il prof. Biavaschi (p. 316). Non si ha dunque da confondere la libertà con la licenza e la sfrenatezza. « Sarebbe enorme che, mentre l'uno inculca il dovere di dare ad ognuno il suo, l'altro fosse libero d'insegnare che il furto è cosa lecita, lecita e onesta la calunnia, l'adulterio e l'omicidio; che mentre questi va predicando l'ubbidienza alle autorità costituite, il dovere di amare la patria, di difenderla e all'occorrenza dare per essa la vita, quell'altro dovesse predicare l'in-

disciplina, l'odio, il tradimento e la diserzione » (p. 319). Altro è dunque che lo Stato non debba mischiarsi nella vita privata e sindacarne l'andamento, altro che debba concedere illimitata *libertà di pensiero, di parola, di propaganda* per quanto immorale, anarchica e antisociale. Quanto poi al 2° punto, dopo aver ricordato che il concetto e la realtà della vera eguaglianza sono tutto frutto del Cristianesimo, ne determina le grandi linee: unità di origine, di natura specifica, di ultimo fine, donde l'eguaglianza inalienabile della dignità personale. In ciò consiste la vera eguaglianza, ma anche a ciò si limita. Andar più in là è equivocare e sognare coi socialisti. E qui l'A. mostra le diverse naturali disuguaglianze, di sesso, di età, di complessione, d'indole, di talenti, d'ambiente, donde, secondo il corso stesso naturale delle cose, vengono a determinarsi diversissime condizioni sociali. Ineguaglianza e diversità provvidenziali, se solamente si considera la molteplicità e diversità dei bisogni individuali, domestici e sociali, donde la necessità di diverse professioni, arti e mestieri.

Finalmente nel c. VIII, « Stato e famiglia », si rivendicano energicamente, contro l'odierna invasione di Stato, certi diritti capitalissimi relativi alla società coniugale e domestica, come anche se ne rilevano i principali doveri. Tali il diritto di precedenza del matrimonio religioso al civile, il diritto e dovere dell'indissolubilità, e il diritto e dovere dell'educazione della prole spettante direttamente ai genitori. E tutto questo il ch. Autore conferma assai bene con testimonianze anche di persone non troppo tenere per la Chiesa Cattolica.

Questo il sommario della pregiata opera; intorno alla quale ci permettiamo queste sole osserazioni:

Nel titolo ci sembra inesatta l'aggiunta « moderno »: poichè, o si parli della concezione filosofica dell'A., o si parli della concezione filosofica degli avversari, la discussione si versa tutta sulla natura dello Stato in generale, e non solo del moderno, benchè le conclusioni vengano spesso applicate allo Stato moderno. Ci sembra poi che l'A. si ripeta un po' spesso, anche nelle note. Forse, nello zelo lodevolissimo per le sue tesi, non si avvede di aver già espresso, e anche bene, tanti concetti con le rispettive prove. Queste prove poi certe volte ci sembrano un po' agglomerate. Gioverebbero tanto, per la chiarezza, almeno delle linee di separazione.

Questo solo avremmo da notare. Del resto torniamo a rallegrarci col ch. Autore del suo egregio lavoro, delle sue sanissime e nobilissime idee, manifestate e difese con tanto vigore e abbondanza di argomenti, senza *rispetto umano* e con gran franchezza, al cospetto dell'odierno positivismo, idealismo e liberalismo tanto preponderante in materia etico-giuridica.

LORENZO GIAMMUSSO S. I.

ELENCHUS BIBLIOGRAPHICUS

N. B. — **Monemus sola operis inscriptione nullatenus commendationem ipsius intendi; insuper magnitudinem libri, quam dicunt in-8° intelligi, nisi aliter notetur.**

Si de opere prius iam indicato postea recensiones alicuius momenti apparuerunt, opus iterum inscribitur et numerus titulo intra parenthesim additus remittit ad paginam praecedentis voluminis huius periodici, ubi idem opus amplius indicatur.

A. — GENERALIA.

I. Encyclopaedica.

Dictionnaire d'Archéologie Chrét. et de Litt. Fasc. publ. 1920 (II, 137). — Cf. Z. García Villada: Razón y Fe 59 (1921) 375-377.

Dictionnaire de Théol. Cath. Fasc. publ. 1920 (II, 137). — Cf. Razón y Fe 59 (1921) 382.

III. Opera ad plures tractatus extensa.

Cavallera F., Thesaurus doctrinae Catholicae (II, 137). — Cf. L. Maisonneuve: Bull. de Litt. Eccl. 21 (1920) 383-386.

Denzinger H., Enchiridion Symbolorum. Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum. Ed. XIII. par. Cl. Bannwart. Friburgi 1921, Herder xxviii, 670 p.

Diekamp F., Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. I. Bd. 3-5. Aufl. Münster 1921, Aschendorff xii, 308 p. II. Bd.[2] u. III. Bd.[2] (II, 138). — Cf. Lehner: Linz. Quartalsch. 74 (1921) 116-119; I. Stufler: Zts. f. kath. Theol. 45 (1921) 106-111.

Prat F., La théologie de S. Paul (II, 138). — Cf. L. de Grandmaison: Etudes 166 (1921) 249-250.

Tanquerey A., Synopsis Theologiae Dogmaticae. 3 vol.[16] — Cf. O' Donnell: Ir. Theol. Quat. 15 (1920) 376-377.

B. — SPECIALIA.

IV. Historia Dogmatum et Historia Theologiae.

a. Tractatus Integri:

Labriolle P. de, Histoire de la littérature latine chrétienne. Paris 1920, Soc. d'éd. « Les Belles Lettres ». viii, 741 p.

Mannucci U., Istituzioni di Patrologia ad uso delle scuole teologiche. Parte I.ª Epoca Antenicena. Roma 1920, Tip. Pol. Vat. VIII, 235 p. — Cf. Civ. Catt. a. 72 vol. 2 (1921) 51-52.

Tixeront I., Mélanges de patrologie et d'histoire des dogmes (II, 139). — Cf. G. Bardy: Rev. prat. d'Apol. 31 (1920-21) 509-510; Month 137 (1921) 86-87; Rev. Bénéd. 33 (1921) 81-82.

Id., Précis de Patrologie (II, 139). — Cf. Civ. Catt. a. 72 vol. 2 (1921) 52.

Westaway W., Science and Theology. Their common aims and methods. London 1920, Blackie. 359 p. — Cf. G. Pierse: Ir. Theol. Quat. 16 (1921) 76-78.

b. Quaestiones Particulares:

Alès A. d', Arnobe. Un rhéteur converti vers l'an 300 de notre ère: Rev. prat. d'Apol. 31 (1920-21) 402-413. 486-495.

Batiffol P., Le catholicisme de Saint Augustin (II, 139). — Cf. G. Bardy: Rev. prat. d'Apol. 31 (1920-21) 506-509; Month 137 (1921) 376-377.

Billot L. Card., A propos d'un livre récent de théologie historique: Gregorianum 2 (1921) 1-12.

Blanche F. A., Sur le sens de quelques locutions concernant l'analogie dans la langue de S. Thomas d'Aquin: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 10 (1921) 52-59.

Broeckx E., Le Catharisme. Etude sur les doctrines, la vie religieuse et morale, l'activité littéraire et les vicissitudes de la secte cathare avant la croisade. (Univ. cath. Lov. diss. sér. II. t. 8). Hoogstraeten, Haseldonckx. — Cf. E. de Moreau: Rev. d'Hist. Eccl. 16 (1921) 124-128.

Bruhn W., Theosophie und Anthroposophie (Aus Natur und Geisteswelt 775). Leipzig 1921, Teubner. 108 p.

Cochlaeus I., Adversus cucullatum minotaurum Wittembergensem. De sacramentorum gratia iterum (1523) (Corp. cath. Werke kath. Schriftst. im Zeitalt. d. Glaubenssp. 3. Bd.) hgb. v. I. Schweizer. Münster 1920. Aschendorff.

Durantel I., S. Thomas et le Pseudo-Denys. Paris 1920, Alcan. IV, 274 p.

Eck I., Defensio contra amarulentas D. Andreae Bodenstein Carolstadini invectiones (1518) (Corp. Cath. Werke kath. Schriftst. i. Zeitalt. d. Glaubenssp. 1. Bd.) hgb. v. I. Greving. Münster, Aschendorff. — Cf. E. Tomeck: Linz. Quart. 74 (1921) 108.

Grabmann M., Zur Autorfrage des Compendium theologiae veritatis: Zts. f. kath. Theol. 45 (1921) 147-153.

Morin G., Sancti Aur. Augustini tractatus sive sermones inediti. Kempten. Koesel. — Cf. D. de Bruyne: Rev. Bénéd. 33 (1921) 76-78.

Pinard H., La théorie de l'expérience religieuse. Son évolution de Luther à W. James: Rev. d'Hist. Eccl. 16 (1921) 63-83.

Rackl M., Die Christologie des hl. Ignatius von Antiochien nebst einer Voruntersuchung: Die Echtheit der sieben Ignatianischen Briefe verteidigt gegen D. Völter. Freiburg, Herder. — Cf. H. Coppieters: Rev. d'Hist. Eccl. 16 (1921) 95-98.

Rickaby I., Remarks on Augustinianism: Month 137 (1921) 223-228.

Robinson I. A., Barnabas, Hermas and the Didache. London, Soc. f. Prom. Christ. Knowl. — Cf. Month 137 (1921) 79-80.

Tobac E., Doctrina theologica S. Pauli iuxta conciones eius in Actibus Apostolorum servatas: La vie diocésaine 9 (1920) 74-87.

Vogels L., Beiträge zur Geschichte des Diatessaron im Abendland. (Neut. Abh. hgb. v. Meinertz 8, 1) Münster, Aschendorff. — Cf. Th. Soiron: Linz. Quart. 74 (1921) 100-101.

V. Theologia Fundamentalis.

a. Tractatus Integri.

Barry G. D., Inspiration and Authority of Holy Scripture. New York, Macmillan. — Cf. A. Colunga: Ciencia Tom. 13 (1921) 80.

Bouquet A. C., Is Christianity the final religion? A candid inquiry with the materials for an opinion. London 1921, Macmillan. 360 p.

Garrie A. E., The Holy Catholic Church from the congregational point of view, namely, the one church in the many churches. London 1921, Faith Pr. 141 p.

Garrigou-Lagrange R., Theologia fundamentalis secundum S. Thomae doctrinam. Pars Apologetica. De Revelatione per Ecclesiam Catholicam proposita. Vol. II². Paris 1921, Gabalda. 480 p.

Iverach I., The Christian Message. London 1920, Hodder. 329 p.

Kent Ch. F., The life and teachings of Jesus, according to the earliest records. London 1920, Hodder. 350 p.

Stewart D. A., The place of Christianity among the greater religions of the world. London 1920, Soc. f. Prom. Christ. Knowl. 144 p.

Suan, The Christian Faith. London 1920, Burns, Oates and Washbourne. 158 p.

Szydelski St., Prolegomena in theologiam sacram. Vol. I. De religione in genere et de Iesu Christo legato divino. Vol. II. De Ecclesia. De locis theologicis. De fide eiusque genesi. De theologia et disciplinis theologicis. Leopoli 1920 et 1921, Piller-Neumanna.

Williams H., Inspirations (II, 142). — Cf. A. Colunga: Ciencia Tom. 13 (1921) 78-80.

b. Quaestiones Particulares.

Bernard I. H., Dogma and Criticism. London 1920, Longmans. 38 p.

Carpenter E., Pagan and christian creeds; their origin and meaning. London 1920, Allen 318 p.

Causse A., Essai sur le conflit du christianisme primitif et de la civilisation. Paris 1920, Leroux. 105 p.

Chase F. H., The Creed and the New Testament. Being an examination of Canon Glazebrook's « The Letter and the Spirit ». London 1920, Macmillan 94 p.

Clerico D., L'infallibilità Pontificia. Nel cinquantenario della definizione del domma. (Lett. Catt. 816). Torino 1920, Soc. ed. internaz. 112 p. 24°.

Cohn, The Bible and modern thought. London 1920, Murray. 352 p.

Feuling D., Das Wesen des Katholicismus. Grundsätzliches zu Friedrich Heilers gleichnamiger Schrift. Beuron 1920. 49 p.

Geffcken I., Das Christentum im Kampf und Ausgleich mit der griechisch-römischen Welt (Aus Natur und Geisteswelt 3). Leipzig 1920, Teubner. 130 p.

Giovannozzi G., Invito alla fede: Quattro letture [3]. Firenze 1920, Tip. Calas. 108 p. 16°.

Moss C. B., The body is one. An introduction to the problem of Christian unity. London 1920, Soc. f. Prom. Christ. Knowl. 154 p.

Robertson A. T., Luke the historian in the light of research. Edinburgh 1921, T. and T. Clark. 366 p.

Spitta F., Die Auferstehung Jesu. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. — Cf. A. Lemonnyer: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 10 (1921) 128.

Stanton V. H., The Gospels as historical documents. Part. 3. The fourth Gospel. London 1921, Camb. Pr. 303 p.

Steinmann A., Was ist uns heute Jesus?: Theol. u. Gl. 12 (1920) 65-86.

Talon F., Saint Augustin a-t-il réellement enseigné la pluralité des sens littéraux dans l'Ecriture?: Rech. de Sc. Rel. 12 (1921) 1-28.

Wunderle G., Die Wurzeln der primitiven Religion. Würzburg 1920, Kabitzsch u. Mönnich. IV, 84 p. — Cf. A. Mayer: Lit. Handw. 57 (1921) 63-64.

VI. De Deo Uno et Trino.

a. Tractatus Integri.

Garrigou-Lagrange R., Dieu. Son existence et sa nature (II, 143). — Cf. R. Schultes: Theol. Rev. 20 (1921) 23-26.

Hugon E., De Deo uno et trino. Vol. I. Parisiis, s. a. Lethielleux. X, 489 p.

Rees R. M., Aspects of the doctrine of the Holy Spirit. London 1921, Epworth Pr. 142 p.

Zimmermann O., Das Dasein Gottes (II, 144). — Cf. A. Inauen: Zts. f. kath Theol. 45 (1921) 105.

b. Quaestiones Particulares.

1. *De Deo Uno.*

Fernandez A., Quid de Deo senserit Iephte: Verbum Domini 1 (1921) 77-81.

Joly R., La preuve de l'existence de Dieu par les degrés des êtres. (IV. Via de la somme théol.) Gand 1920, Veritas.

Kolb V., Die Gottesbeweise. Graz 1921, Moser. IV, 150 p.

Lumbreras P., El Deseo Natural de ver a Dios: Ciencia Tom. 13 (1921) 49-60.

Périer P. M., Dieu est-il l'anneau suprême auquel le monde est toujours et nécessairement suspendu?: Rev. prat. d'Apol. 31 (1921) 468-486.

Schulte F., Die Gottesbeweise (II, 144). — Cf. A. Inauen: Zts. f. kath. Theol. 45 (1921) 101-104.

2. *De Deo Trino:*

Bludau A., Das « Comma Iohanneum » bei Tertullian und Cyprian: Theol. Quartalsch. 102 (1920) 1-28.

Brassac A., Sur le tétragramme divin Yahweh: Rev. prat. d'Apol. 31 (1921) 444-448.

Haussleiter I., Trinitarischer Glaube und Christusbekenntnis in der alten Kirche. Neue Untersuchungen zur Geschichte des apostolischen Glaubensbekenntnisses (Beitr. z. Förd. christl. Theol. hgb. v. A. Schlatter und W. Lütgert 25. 4.) Gütersloh 1920, Bertelsmann. 120 p.

Slipyi I., Die Trinitätslehre des byzantinischen Patriarchen Photios: Zts. f. kath. Theol. 44 (1920) 538-562. 45 (1921) 66-95.

Tosetti W., Der hl. Geist als göttliche Person in den Evangelien. Eine biblisch-dogmatische Untersuchung. Düsseldorf, Schwann. 148 p. — Cf. L. Baur: Theol. Quartalsch. 102 (1920) 100-102.

VII. De Deo Creante et Elevante.

a. Tractatus Integri.

Beraza B., Tractatus de Deo Creante (II, 145). — Cf. Month 137 (1921) 272-275.

b. Quaestiones Particulares.

1. *Creatio.*

Mangenot E., Hexaméron (II, 145). — Cf. P. Synave: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 10 (1921) 106-107.

2. *Elevatio.*

Cuthbert F., God and the supernatural: A Catholic statement of the Christian Faith. London, Longmans. — Cf. Month 137 (1921) 183-186.

Knight H. T., Nature and the Supernatural. The Church's Message for the coming time. Oxford 1920, Univ. Pr. 100 p.

3. *Lapsus.*

Langdon St., Le poème Sumérien du Paradis, du Déluge et de la Chute de l'homme. Paris, Leroux. — Cf. P. Synave: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 10 (1921) 122-125.

VIII. De Verbo Incarnato.

a. Tractatus Integri.

Felder H., Iesus Christus: Apologie seiner Messianität und Gottheit gegenüber der neuesten ungläubigen Jesus Forschung. 1. Bd.: Das Bewusstsein Iesu². Paderborn 1920, Schöningh VIII, 522 p.

Oldrà A., Gesù Cristo (II, 146). — Cf. L. de Grandmaison: Etudes 166 (1921) 104-105.

Williamson A. W., The Person of Christ in the faith of the Church. (The 15 series of the Croall lectures). London 1921, Blackwood. 207 p.

b. Quaestiones Particulares.

1. *De persona Christi.*

Bauer L., Die neuere protestantische Kenosislehre. Paderborn, Schöningh. — Cf. S. Widauer: Linz. Quart. 74 (1921) 102-103.

Berguer G., Quelques traits de la vie de Jésus au point de vue psychologique et psychanalitique. Genève 1920, Atar. — Cf. M. I. Bliguet: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 10 (1921) 84-85.

Chadwick H., The servant of Yahweh: Ir. Theol. Quat. 15 (1920) 330-342.

Enelow H. G., A Jewish view of Jesus. New York 1920, Macmillan. 181 p.

Glover T. R., Jesus in the experience of men. London 1921, Stud. Christ. Mov. 274 p.

Grandmaison L. de, Jésus-Christ: Dict. Apol. de la Foi Cath. II, 1288-1538. — Cf. I. M. Bover: Greg. 1 (1920) 163-166.

Horne H. H., Jesus the Master Teacher. New York 1920, Association Pr. XII, 210 p.

Journet Ch., Quelques réflexions sur la vie de Jésus de M. le Pasteur Berguer. Genève 1920, Gilbert. — Cf. M. I. Bliguet: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 10 (1921) 85.

Robertson A. T., The Pharisees and Jesus. (The Stone Lectures for 1915-16). New York 1920, Scribner's Sons. XII, 181 p.

Roslaniec F., Sensus genuinus et plenus locutionis « Filius Hominis » (II, 146). — Cf. L. Murillo: Razón y Fe 59 (1921) 235-236.

Schmidt C., Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Leipzig, Hinrichs. — Cf. A. Lemonnyer: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 10 (1921) 135.

2. *De perfectionibus humanae naturae.*

Bousset W., Zur Hadesfahrt Christi: Zts. f. neutest. Wiss. (1919-20) 50-66. — Cf. A. Lemonnyer: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 10 (1921) 134-135.

Ketter P., Die Versuchung Jesu nach dem Berichte der Synoptiker (Neut. Abh. hgb. v. Meinertz. 6, 3). Münster, Aschendorff. — Cf. A. Lemonnyer: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 10 (1921) 125-126.

Lohmeyer E., Christuskult und Kaiserkult. Tübingen, Mohr. — Cf. A. Lemonnyer: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 10 (1921) 134.

Noldin H., Ueber den Gegenstand der Herz-Jesu-Andacht: Linz. Quart. 73 (1920) 330-336. 514-518; 74 (1921) 31-35.

Poelzl F. X., The Passion and Glory of Christ. Translated from the German by A. M. Buchanan. Rev. and ed. by C. Martindale. London, Herder. — Cf. E. Kissane: Ir. Theol. Quat. 15 (1920) 383.

3. *De opere Christi.*

Burney C. F., The old Testament conception of atonement furfilled by Christ, with a criticism of Dr. Rashdall's Bampton Lectures. Oxford 1920, University Press. 20 p.

Rashdall H., The idea of atonement in Christian Theology (Bampton Lectures for 1915). London, Macmillan. — Cf. M. Goguel: Ann. de Bibl. Théol. 28 (1920) 51-55.

O' Rourke I., Libertus Domini: Verbum Domini 1 (1921) 57-60. 90-94.

4. *De Beatissima Virgine Maria.*

Andrea d. Mad. del B. C., La divinità di Gesù Cristo ed il culto di Maria SS. Roma, 1920, Tip. Ist. Pio IX. 151 p.

Arintero I. G., La Mision cosanctificadora de Maria como esposa del Espiritu Santo. Salamanca 1920, Calatrava. - Cf. Rev. d'Asc. et de Myst. 2 (1921) 90.

Chatain I. B., La question de l'Assomption de la Sainte Vierge: Etudes Car. hist. et crit. 5 (1920) 144-149.

Da Fonseca L. G., « Iacob autem genuit Ioseph virum Mariae, de qua natus est Iesus, qui vocatur Christus »: Verbum Domini 1 (1921) 66-71.

Hogan St. M., Mother of Divine Grace (II, 147). — Cf. W. Moran Ir. Theol. Quat. 16 (1921) 78-79.

Martindale C. C., The Virgin Birth and the Gospel of the Infancy. London s. a., Cath. Truth Soc.

Springer E., Maria, direkte Vermittlerin aller Gnade: Past. bon. 33 (1920-21) 308-310.

Taylor V., Historical evidence for the Virgin Birth. Oxford 1921, Univ. Pr.

Toner P. I., Definibility of the Assumption of the Blessed Virgin: Ir. Theol. Quat. 16 (1921) 16-19.

IX. De Gratia.

a. Tractatus Integri.

Beraza B., Tractatus de Gratia Christi (II, 147). — Cf. Month 137 (1921) 272-275.

Ianssens L., Summa theologica ad modum commentarii in Aquinatis summam praesentis aevi studiis aptatam. Tomus IX. De Gratia Dei et Christi. Friburgi 1921, Herder. XVIII, 699 p.

Joyce C. H., The Catholic Doctrine of Grace (II, 147). — Cf. W. Moran: Ir. Theol. Quat. 16 (1921) 75-76.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *De gratia habituali.*

Baur L., Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre: Theol. Quartalschr. 101 (1919) 426-444; 102 (1920) 28-64.

Brett I., Divine endowment. Considerations of the gifts of the Holy Ghost. London 1921, Longmans. 128 p.

2. *De gratia actuali.*

Ibero I. M., La conversion de San Pablo y el sobrenaturalismo de la verdadera conversión: Razón y Fe 59 (1921) 325-339.

Krebs E., Grundfragen der christlichen Mystik (II, 148). — Cf. G. Wunderle: Lit. Handw. 57 (1921) 64-65.

Reinhard W. D., Das Wirken des Heiligen Geistes im Menschen nach den Briefen des Apostels Paulus. Freiburg, Herder. — Cf. Büchsel: Theol. Literaturber. 43 (1920) 143; L. Baur: Theol. Quartalschr. 102 (1920) 98-100.

Stufler I., Num S. Thomas praedeterminationem physicam docuerit (ex Zts. f. kath. Theol. 44 (1920) 177-221. 321-365. 477-504). Oeniponte 1920, Rauch. 116 p.

X. De Virtutibus. De Actibus Humanis.

a. TRACTATUS INTEGRI.

Auer S., De Virtute castitatis eiusque laesionibus. Ad usum scholarum. Oeniponte, libr. Soc. Marianae. — Cf. H. Noldin: Linz. Quart. 74 (1921) 103.

Nairne A., The faith of the New Testament. London 1920, Longmans. 246 p. — Cf. Month 137 (1921) 73-75.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *De fide.*

Feuling D., Glaubensgewissheit und Glaubenszweifel. Beuron 1920, Verlag d. Beur. Kunstschule. 61 p. — Cf. P. Simon: Theol. Rev. 20 (1921) 21-22.

Guibert I. de, La notion d'hérésie dans Saint Augustin: Bull. de Litt. Eccl. 21 (1920) 368-382.

Mathis M. A., The pauline πιστις ὑπόστασις according to Hebr. 11, 1. Washington 1920, Cath. University. IX, 160 p.

Rickaby I., Faith versus Freethinking: Ir. Theol. Quat. 16 (1921) 20-33.

2. *De actibus humanis.*

Fitzpatrick I., Some more Theology about Tyranny: Ir. Theol. Quat. 16 (1921) 1-15.

Iuncker M. A., Die Ethik des Apostels Paulus: Erste Hälfte. Halle, Niemeyer. — Cf. A. Lemonnyer: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 10 (1921) 129-131.

Kirk K. E., Some Principles of Moral Theology and their applications. London 1920. Longmans 308 p.

O' Rahilly A., Some Theology about Tyranny: Ir. Theol. Quat. 15 (1920) 301-320.

Pratt I. B., The religious consciousness, a psychological study. New York 1920, Macmillan. — Cf. M. I. Bliguet: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 10 (1921) 80-84.

XI. De Sacramentis.

a. Tractatus Integri.

Devaux P., L'Eucharistie à travers les siècles. Aperçu historique. Paris 1920, Bonne Pr. xvi, 166 p.

Loisy A., Essai historique sur le sacrifice. Paris 1920, Nourry. 552 p. — Cf. E. Ménégoz: Ann. de Bibl. Théol. 28 (1920) 55-60.

b. Quaestiones Particulares.

1. *De confirmatione.*

Gillmann Fr., Zur Lehre der Scholastik von Spender der Firmung und des Weihesakramentes (II, 149). — Cf. I. Lehner, Linz. Quart. 74 (1921) 264-266.

2. *De eucharistia.*

Goetz K. G., Das Abendmahl: Eine Diatheke Jesu oder sein letztes Gleichnis? Leipzig, Hinrichs. — Cf. A. Lemonnyer: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 10 (1921) 127.

Ives E. I., The Ever-Present Christ. A Study in the Practice of his Presence. London 1920, Stud. Christ. Mov. 96 p.

Ten Hompel M., Das Opfer als Selbsthingabe (II, 150). — Cf. B. Poschmann: Theol. Rev. 19 (1920) 337-341.

Trilhe R. A., Commentaire du nouveau Code. La Communion des Enfants: Nouv. Rev. Théol. 48 (1921) 13-22.

3. *De poenitentia.*

Brewer H., Die kirchliche Privatbusse im christlichen Altertum: Zts. f. kath. Theol. 45 (1921) 1-42.

Dargent I., Un mot tombé dans la rédaction d'un canon du concile de Trente: Rech. de Sc. Rel. 12 (1921) 89-90.

Foley L., Absolution by Telephone: Ir. Theol. Quat. 15 (1920) 321-329.

Rimml R., Das Furchtproblem in der Lehre des hl. Augustin: Zts. f. kath. Theol. 45 (1921) 43-65.

Watkins O., A History of Penance. London 1920, Longmans. — Cf. H. Thurston. Month 137 (1921) 44-55.

Zimmermann F., Nachlassung lässlicher Sünden: Linz. Quart. 73 (1920) 387-395. 525-535.

Zorell F., Nonnulla V. Testamenti de peccatorum confessione testimonia: Verba Domini 1 (1921) 34-39.

4. *De matrimonio.*

Fischer I., Ehe und lungfräulichkeit im N. Testament (Bibl. Zeitfr. hgb. v. Heinisch. — Rohr. Neue Folge 3-4). Münster, Aschendorff. — Cf. A. Lemonnyer: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 10 (1921) 131.

5. *De sacramentalibus.*

Holtum G. von, Von den spezifischen Wirkungen der Sakramentalien: Past. bon. 33 (1920-21) 303-308.

XII. De Novissimis.

a. Tractatus Integri.

Macintyre R. G., The other side of death. A study in Christian eschatology. London 1920, Macmillan. 373 p.

b. Quaestiones Particulares.

Spacil Th., La dottrina del Purgatorio in Clem. Aless. ed in Origene. (Estratto dal Bessarione). Roma 1920, Ist. Pio IX. 17 p.

Fr. S. Mueller S. I.

Nota. — Cum maior sit in hoc fasciculo articulorum numerus, plures recensiones iam confectas omittere debuimus, quae tamen in proximo fasciculo edentur.

CHRONICA

Congressus Internationalis Philosophiae Oxonii in Anglia, anno 1920.

Oxonii in Anglia anno praeterito habitus est Congressus philosophicus, de quo pauca referre haud inutile erit. Characterem enim quasi internationalem induit per numerum a Gallia, Belgio, Polonia, Statibus Americae Federatis et aliis regionibus advenientium. Longum est omnia nomina recensere; sed inter notiores fuerunt Mr. Bergson, Halévy, Marcel Mauss a Gallia, et Lord Haldane, Mr. Balfour, Dean Inge, Hon. Bertrand Russell, Dr. Schiller, et complures catholici licet pauciores quam pro occasionis gravitate decuit. Hoc enim apud fere omnes in voto erat belli fructus perquirere, opiniones pervulgatas ad examen referre et philosophiam temporibus accommodatam condere. Quae quidem spes aliquatenus irrita fuit; ubi enim tot variae sententiae, tanta discrimina vigebant, inquirendum potius est in voluntatem et rationes quae praevaluerunt. Quapropter magis interesse arbitramur, quid moliantur philosophi et quorsum tendant, generali modo referre.

Primum autem cum tot philosophi ex Anglia et America partes in congressu egerint, pauca praefari de eorum placitis iuvabit. Quae profecto systemata in America in praesentia praecipue florent, una sessione explicabatur. In tres dividi possunt, scilicet Pragmatismum, Neo-Realismum, et scholam Idealistarum; quorum primus aliquantulum praevaluit, sed in dies Neo-Realismo cedit. Nec mirum; magis enim consonus mentibus gravibus sed metaphysicorum impatientibus Neo-Realismus videtur. Aliter autem in Anglia philosophia se habet, ubi plerique in Universitatibus saltem antiquioribus Platonis et Aristotelis opera bene addiscunt. Quibus disciplinis formati in contorta et arcessita non tam facile ruunt. Praeterea indoli Anglicae magis competit in philosophicis aeque atque in aliis rebus liberam mentem tenere, ancipites stare omnia trutinantes, non in verba ullius magistri iurare addictos. Sed tandem aliquando persuasum habent systemata quaedam philosophica, quibus labiis tenus morem gesserint, cum ad praxim devenerint, turpissima rei publicae gesta condonare et confirmare posse.

Redeamus nunc ad ipsum congressum quem Mr. Bergson feliciter inauguratus est. Nihil novum tetigit, in quantum scio, satis superque sine dubio ratus suam bene notam doctrinam de memoria et spatio

illustrare. Adeo tamen azymo sinceritatis inspirabatur, ut non perinde inopinata esset eius peroratio, in qua ad patrocinium divinum satis clare provocavit.

Sessionum subsequentium duae, quae minus stricte philosophicae appellari debent, primum notatu dignae sunt. Quarum prior quaestioni celebratae Relativismi ab Einstein inceptae dedita est. Stipata adfuit phalanx scientistarum specie tantum formidolosa; mox enim adeo inter se discrepabant, alii metaphysica respuentes, alii idealismum redolentes, ut ad oracula philosophorum contempta rursus confugiendum esset. Philosophi vero aut ambigua referebant aut spatio absoluto suffragabantur, solutionis quam Aristoteles praebuerat penitus obliti. Unde concludere auderem hypothesim Relativismi ab Einstein expositam conclusiones non satis excogitatas secum trahere, quae, si excudantur, doctrinam istam multum emendatam vel fere innocuam reddant.

In sessione altera quaestio non minus acriter hisce diebus exagitata, nempe Principium Nationalitatis deliberabatur. Confusio autem quaedam de re deliberanda orta est. Galli enim effectus proximos istius principii contemplati pro captu suo id ut insufficiens reiiciebant aut ut medium pacis internationalis unicum commendabant. Sociologicam doctrinam Durkheim redolere nonnulli videbantur, sed M. René Johannet nescio extra chorum solus cantabat, instar Ieremiae lamentando: « Pratiquement la vogue de l'idée nationalitaire en 1920 est le signe d'une recrudescence de rivalités impérialistes. Nous devons nous représenter l'avenir sous un aspect très militariste parce que très nationalitaire ». Ex altera parte Angli in ratione philosophica et honestate Nationalitatis sistebant. Sir Frederick Pollock enim mendosam esse omnem definitionem demonstravit, dum Gilbert Murray, Oxoniensis professor, nihil in principio ipso qua tali sacrosanctum esse arbitratus est; gloriam quidem legitimam excitat ita ut beneficum esse possit, sed revera ad insaniam, in odium, scelera et civitatum proximarum invidiam saepius et facilius ducit. Quapropter iura gentium servari nequeunt nisi Nationalitatis principium Civitatum Federatione cohibeatur. Cuius sententiam corroboravit Mr. Balfour: teste enim ipso et aliis Federationis Nationum deputatis periculosam esse hanc nimiam sollicitudinem de nationum postulatis; pro virili parte conatos uniuscuiusque iura iuxta id decernere, se multoties nationem intra nationem invenisse, cui libertatem inconditionatam impertire prorsus inhonestum fuisset. Quocirca principium latius et tutius in memoriam revocare voluit, scilicet, tantum abesse ut omnes nationes ad independentiam completam ius habeant, ut societatis internationalis iura respicere obligentur, quibus plagam mortiferam infligant, si contra omne ius et fas independentiam suam completam perseverent clamitantes. En rota revoluta! ipsum principium quod non longe abhinc liberalistis amantissimum fuit, nunc fallax et periculosum censetur.

Nec minus illa systemata philosophica quae non multis abhinc annis tantopere laudabantur, temporis vicissitudines passa sunt. Quod quidem pluribus in sessionibus constabat. Pragmatismi enim nugae, quae populares aures titillare solebant, despicatui iam ducuntur. Cuius in locum succedit Neo-Realismus, doctrina, quae, ut supra dixi, in Statibus Federatis indies crescit, necnon in Universitate Cantabrigiensi fautores quosdam habet, quorum dux est Bertrand Russell. Cum autem ex incunabulis vix adhuc egressus sit, iudicatu difficilis est, ceteroquin bene meritus, quatenus a doctrina Hegeliana abhorret et mundum realem restituit. Attamen sectatores eius omnes animae processus crudo et physico modo velle explicare videntur ita ut ad analysim quamlibet plausibilem conceptuum sive universalium praebendam inhabiles fiant. Quos defectus, si quis alius, Idealistae increpitabant, licet et ipsi apud homines graves offendebant. Nebulosa enim Gallis Idealistarum placita videntur aut a fontibus hausta qui noxii censentur. Anglorum porro maiori parti, quamvis vini Idealistici species diluta apud eos maturescat, inter omnes placent Platon et Aristoteles. Addo quod iam viginti annos Oxonii schola erudita floruit quae doctrinam sanam de praecipuis philosophiae capitibus tradidit; cuius coryphaeus fuit Cook Wilson, vir summo ingenio paucis annis abhinc mortuus. Nescio an pietatis causa Mr. Ioseph, unus ex familiaribus eius, philosophantium absurda sedulo patefaciebat. Ad summam igitur, a philosophis ad compita rursus perventum est; confusi et incerti animi; oculos autem anxie intendunt plurimi in doctrinam quampiam quadratam quae, dum super antiquas vias quoad principia stat, ultro progredientes pari passu comitari et ducere possit.

Ad ultimum unam maioris momenti sessionem de relatione inter religionem et moralitatem servavi. Quae quaestio a M. Le Roy proposita erat causa dignoscendi quantum et quale incrementum instructionibus puerorum in Gallia moralibus religio suppeditare posset. Absente autem M. Le Roy quaestio philosophice et latius disputabatur. Iamvero ab initio nobile par Catholicorum munus religionis praestantissimum defendebant, quippe Baron F. von Hügel gratiam daedalam et fragrantem illius religionis delineabat, cuius ope Franciscus Assisiensis et Sir Thomas More et omnis ista proles, quae decus nostrum manet et honor, exstiterunt: dum M. Chevalier rationes philosophicas supplebat ex fine hominum, S. Ignatii instar in suis Exercitiis Spiritualibus, et conscientiae dictamine argumenta proferendo. Fatendum est severitatem M. Chevalier audientium benevolentiam paullo minuisse: postea enim ut ieiunus et pro difficultatibus nimis simplex impugnabatur, non autem adeo ut conclusiones eius prorsus reiicerentur. Potius enim ut e. g. I. A. Smith, Oxoniensis metaphysicae professor, concessa religionis dignitate, moralitatis autonomiam vindicare volebant. Excipiendus est fortasse Dr. Wildon Carr, commentator Anglicus operum Bergson et Benedetto Croce, qui istam theoriam Hegelianam advocavit, iuxta quam

numen divinum solum est spiritus integer omnium et gestorum et conceptuum. Quam theoriam deinceps profligabat Mr. Iacks, Editor Hibbert Journal, eius imbecillitatem perniciosam demonstrando: ita enim discerpi omnem inter bonum et malum distinctionem; factum patratum consecratur, omnia scelera absolvuntur. Postremo Mr. Balfour, cuius in verba omnes avidi impendebant, ut a viro facta auctoritate magna, in rebus publicis diu versato, qui non sine gloria contra materialistarum errores militasset, religionis partibus non incerta voce suffragabatur. Pro certo enim habebat fidem in Deo esse tam necessariam, ut omnia maiorum instituta, mores et artes et quicquid in hac vita pretiosum aestimaretur, dempta religione, in interitum mox lapsura essent.

Superest ut fructus Congressus summatim complectar. Imprimis honestum animum manifestari dicam et anxietatem sinceram servandi quae principiis moralitatis in vita privata et publica robur praebent; secundo abyssum intervenire inter philosophiam et « doxas », ut ita dicam, quibus rei publicae gubernatores, civitatum senatus, operariorum duces et omne genus scriptorum reguntur. Aliis verbis nullum systema philosophorum modernum in chaos horum temporum ordinem introducere valet. Quod quidem plures in Congressu agnoscere coeperunt. Quapropter, tertio, occasionem opportuniorem doctrinae alicui nunquam dari quae et medicinam praebeat et ad altiora provocet, praesertim si huiusmodi doctrina vetustorum sapientia nitatur, et in ambitu suo omnes scientiae provincias amplectatur. Fausta igitur auspicia, etiamsi cras ingens philosophis iterandum est aequor.

M. C. D'Arcy S. I., M. A. (Oxon.).

De Athenaeis Pontificiis in Urbe.

Pontificia Universitas Gregoriana. — Cursus superior Religionis pro laicis, cui nomen « Istituto di coltura superiore religiosa per il Laicato », ad agnitionem et amorem erga Religionem magis magisque propaganda, praeter consuetas publicas lectiones, quas in Universitate Gregoriana statis diebus, magnus virorum numerus celebrat, dominicis Quadragesimae quattuor publicas collationes habuit in aula magna Instituti « Massimo » ad Thermas. Coram lectissima et frequenti auditorum multitudine, sequentes dissertationes sese exceperunt:

Die 13 Febr.: *Cristianesimo e Idealismo.* — Aug. Garagnani.

Die 20 Febr.: *La Chiesa e il progresso scientifico.* — Ios. Gianfranceschi.

Die 27 Febr.: *Un grande convertito italiano: Ausonio Franchi.* — Oct. Marchetti.

Die 6 Mart.: *La vita cattolica nell'Italia contemporanea.* — Ios. Filograssi.

Pontificium Institutum Biblicum. — Cum praecedenti fasciculo de nova publicatione a Pontificio Instituto Biblico suscepta pauca verba habuerimus, operae pretium ducimus de eadem fusius aliquantulum dicere. Ineunte igitur anno, novus libellus periodicus qui singulis mensibus prodit, in lucem editus est: *Verbum Domini, commentarii de re biblica omnibus sacerdotibus accommodati.* Ut ex titulo ipso liquet, atque ut expresse in Praefatione notatur, huius libelli finis non is est ut scientifica methodo quaestiones quae quomodocumque ad campum biblicum spectant ab eo percolantur (huic enim scopo abunde per aliud folium periodicum: *Biblica*, ab eodem Instituto curatum, fit satis); sed ut eaedem biblicae quaestiones quae scientifico apparatu alibi sunt tractatae, tali ratione proponantur ac evulgentur, ut omnium captui, qui communis doctrinae copia sunt instructi, accommodentur.

Quam apte huiusmodi publicatio necessitatibus nostrorum temporum respondeat, neminem latet. Cum enim ex una parte hominum protervia quo ostentatione doctrinae ad perniciem animabus inferendam videtur instructior, eo magis sacros Libros impetat, iique praesertim qui ne leviter quidem biblico pulvere aspersi sunt de Sacra Scriptura verba facere audeant (siquidem, quod suo tempore Hieronymus acriter carpebat [1], illud multo magis etiamnum deflendum est): aliunde vero non multi numerentur qui ad haec studia pro dignitate tractanda debitis sint praediti institutis, opportunum prorsus censendum est, ut periodicus libellus in lucem edatur qui rectam Sacrarum Scripturarum intelligentiam omnibus aperiat, difficultates enodet atque ineptas interpretationes, quae saepe in vulgus profanum effutiuntur, pro virili arceat.

Sed et pro iis praecipue, qui ministerio sacro incumbunt, *Verbum Domini* maximae erit utilitatis. Quotiens sane et concionatores in suis sermonibus, et auctores in libris ad pietatem fovendam destinatis, verbum Dei ita exponunt, ut nimiis allegoriis peregrinisque explicationibus indulgentes, paene negligere videantur litteralem sensum, quem e contrario, ut nuperrime in memoriam revocabat ipse supremus Ecclesiae dux [2], imprimis intendere debemus! Ad huiusmodi incommodum praecavendum optime conferet lectio huius libelli qui quaecumque ad rectam Scripturarum intelligentiam faciunt, sobria aeque ac dilucida expositione spem facit ut Sacrae Scripturae et lectio et studium, quae omnes in deliciis habere debent, magis in dies proficiant, uberioresque fructus producant.

Inter varios qui hucusque apparuerunt articulos, ut ceteros praetereamus, speciali ratione memoratu digni videntur *Pastor et grex in Palaestina* ac *Baculus panis*, quos P. Power conscripsit ad mores palaestinenses illustrandos; nec non ii qui a P. Fernandez sunt exarati

[1] S. Hier. ep. 53 ad Paulin., nn. 6-7 (ML., 33, 222).
[2] Litter. encycl. « Spiritus Paraclytus » in natali S. Hieron., nn. 23, 24.

circa praeceptum *de dilectione inimicorum in V. T.* atque circa *verba Gen. 15, 1.*

Favor ac benevolentia quibus Summus Pontifex libellum hunc recens in vulgus emissum est prosecutus, in aperto est; idque profecto stimulos addet redactoribus periodici folii qui alacriori adhuc ingenio naviter incumbent ad verbum Dei longe lateque disseminandum.

In eodem Pontificio Instituto Biblico etiam hoc anno, ut moris est, diversis linguis Collationes publicae habitae sunt, quarum seriem subnectimus:

Dom. 9 Ianuarii: *Palestinian Customs as Illustrating the Bible: Social Intercourse.* — Edm. Power.

Dom. 16 Ianuarii: *Una pagina della Volgata da S. Girolamo a Clemente VIII.* — Alb. Vaccari.

Dom. 30 Ianuarii: *La legislación mosaica puede calificarse de cruel?* — A. Fernández.

Dom. 13 Februarii: *La représentation du Crucifix aux origines de l'Art chrétien.* — Gul. de Jerphanion.

Dom. 20 Februarii: *Der Drachenkampf in der babylonischen Religion und Spuren desselben in der Hl. Schrift.* — A. Deimel.

Plurimi Sacrarum Litterarum studiosi his collationibus interfuerunt, quae etiam praesentia nonnullorum Praelatorum honestatae sunt.

Varia.

Schola Biblica Hierosolymitana, cui RR. PP. O. P. praesunt, a Gubernio Galliae « Scholae archaeologicae orientalis gallicae » titulum accepit, cum respectivis iuribus atque privilegiis.

Cum nuper e vivis decesserit Cardinalis Gibbons, Baltimorensis episcopus, non videtur silentio praetereundum Eminentissimum Praelatum praecipuum fuisse promotorem atque patronum Universitatis catholicae Washingtonensis, quae in eius dioecesi initium habuit et scientiam catholicam in Statibus Foederatis Americae Septentrionalis a pluribus decenniis illustrat.

Professores Facultatis theologicae Argentinensis cogitant de Commentario periodico condendo, qui Commentario *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne*, a tempore belli interrupto, succedat. Cum huius tum directores, Revmus D. Batiffol et D. de Labriolle, tum administrator, D. Gabalda, de re plane consenserint, nuntiatur ut mox edenda *Revue des sciences religieuses*, quae ex omnibus disciplinis ecclesiasticis desumpta argumenta tractabit. Patronus novi Commentarii est inclytus Argentinensis Antistes, Revmus D. Ruch, qui, priorum studiorum minime immemor, nominibus scriptorum proprium nomen apponere dignatus est. Scribent praesertim Professores praedictae Facul-

tatis (quae, ut notum est, unica Facultas catholica in Gallia a potestate civili alitur), sed etiam alii. Iam suum Commentarium periodicum sibi voluit Facultas theologica Protestantium in eadem erecta Universitate. Hic vocatur *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, quae antiquae *Revue de théologie et de philosophie chrétiennes*, vulgo *Revue de Strasbourg*, locum tenet. In primo huius anni fasciculo narrat Rodulfus Reuss quibus rerum adiunctis iterum in lucem veniat hic Commentarius ab Eduardo eius patre editus. Scripserun tetiam in eodem fasciculo, inter alios, Leopoldus Monod *(Vérité et liberté)*, Mauritius Goguel et Eugenius Ménégoz *(Revue des livres)*.

ACCEPTA OPERA

NOTA. — *Librorum acceptorum publicatione illorum doctrinam aut scientificum valorem exprimere vel innuere nequaquam volumus; quos vero lectoribus interesse fore existimamus, opportunae recensioni subiiciemus.*

BURNEY C. F. — **The Old Testament conception of atonement furfilled by Christ,** *with a criticism of Dr. Rashdall's Bampton Lectures.* — Oxford, University Press, 1920. — Opusc. in-8°, 20 pag. Sh. 10.

COHALAN DANIEL, S. T. D., EPISCOPUS CARCAGIENSIS. — **De Sanctissima Eucharistia.** — Dublin, Gill, 1913. — Vol. in-8°, VII-524 pag. Sh. 10.

CLERICO DOTT. DANTE. — **L'infallibilità Pontificia.** *Nel cinquantenario della definizione del dogma.* (LETTURE CATTOLICHE, n. 816). — Torino, Soc. editrice internaz., 1920. — Opusc. in-24°, 112 pag. L. 1.

BERAZA BLASIUS, S. I., IN COLL. MAX. ONNIENSI PROFESSOR. — **Tractatus de Deo Creante.** — Bilbao, Elexpuru, 1921. — Vol. in-8°, XX-774 pag. Pes. 15.

BERAZA BLASIUS, S. I. — **Tractatus de Gratia Christi.** — Bilbao, Elexpuru, 1916. — Vol. in-8°, XXIV-896 pag. Pes. 12.

HOEPFL HILDEBRANDUS, O. S. B., LECTOR EXEGESEOS IN COLLEGIO S. ANSELMI DE URBE. — **Introductionis in Sacros utriusque Testamenti Libros Compendium.** *Vol. II: Introductio specialis in Libros V. T.* — Sublaci, Typis Proto-Coenobii, 1921. — Vol. in-8°, 331 pag.

SORTAIS GASTON, ANCIEN PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE. — **La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibnitz.** — Tome I, Paris, Lethielleux, 1920. — Vol. in-8°, x-592 pag. Fr. 20.

NOBERASCO FILIPPO, CAN. — **Lo spirito e l'apostolato di Suor Maria Giuseppe Rossello,** *fondatrice delle Figlie di N. S. di Misericordia in Savona.* — Torino, Marietti, 1921. — Vol. in-12°, XVI-762 pag. L. 10.

Officium Maioris Hebdomadae *a Dominica in Palmis usque ad Sabbatum in Albis.* — Augustae Taur., Marietti, 1921. — Vol. in-16°, 446 (XVI) pag. L. 12,50.

CAPPELLO FELIX M., S. I. — **Tractatus canonico-moralis de Sacramentis** *iuxta Codicem Iuris Canonici: vol. I.* — Augustae Taur., Marietti, 1921. — Vol. in-16°, XXIII-696 pag. L. 20.

NOVAL IOSEPH, O. P. — **Commentarium Codicis Iuris Canonici.** *Liber IV: De Processibus.* — Augustae Taur., Marietti, 1920. — Vol. in-8°, XII-624 pag. L. 20.

SERRANO IONATHAS. — **Philosophia do Diritto.** *Curso Professado na Faculdad de Philosophia e Letras do Rio de Janeiro.* — Rio de Janeiro, Drummond, 1921. — Vol. in-16°, LXXI-221 pag.

VONIER DOM ANSCAR, O. S. B., ABBAT OF BUCKFAST. — **The Christian Mind.** — London, Herder, 1920. — Vol. in-16°, VI-210 pag. Sh. 4.

AHRENS BERNARD. — **Handbuch der Katholischen Missionen.** — Freiburg im Br., Herder, 1920. — Vol. XIX-418 pag. Mk. 40 = c. L. 88.

NEDIANI TOMMASO. — **La florita francescana.** *Antologia della prosa e poesia francescana antica e moderna. Vol. I: La prosa.* — Milano, Soc. Ed. « Vita e Pensiero », 1921. — Vol. in-16°, XXII-490 pag. L. 18.

MARMION COLUMBA. — **Cristo vita dell'anima.** *Prima traduzione italiana autorizzata sulla ottava francese.* — Milano, Soc. Ed. « Vita e Pensiero », 1921. — Vol. in-16°, XXIII-594 pag. L. 20.

MEDA FILIPPO. — **Scritti scelti di Giuseppe Toniolo.** — Milano, Soc. Ed. « Vita e Pensiero », 1921. — Vol. in-16°, 250 pag. L. 4.

OLGIATI FRANCESCO. — **Uomini piccoli e uomini grandi.** — Milano, Soc. Ed. « Vita e pensiero », 1921. — Vol. in-16°, 302 pag. L. 8.

COCCHI GUIDUS. — **Commentarium in Codicem Iuris Canonici** *ad usum scholarum. Liber I: Normae generales.* — Augustae Taur., Marietti, 1920. — Vol. in-16°, x-205 pag. L. 6,50.

SZYDELSKI STEPHANUS. — **Prolegomena in Theologiam Sacram.** *Vol. I: De religione in genere et de Iesu Christi legato divino. Vol. II: De Ecclesia - De locis theologicis - De Fide eiusque genesi - De Theologia et disciplinis theologicis.* — Leopoli, 1921. — 2 vol. in-8°.

BIERBAUM DR. MAX. — **Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris.** *Texte und Untersuchungen zum litterarischen Armuts und Exemptionsstreit des 13. Jahrhunderts* (1255-1272). [Franziskanische Studien, Beiheft 2]. — Münster in W., Aschendorff, 1920. — Vol. in-8°, XIII-406 pag. Mk. 22.

Probantibus Superioribus ecclesiasticis

GASPAR CALABRESI, sponsor.

Romae, 1921 — Typis Cuggiani, Via della Pace, 35.

Le Patronage de S[t] Joseph

Raisons de son Existence et de sa Proclamation

Summarium. — 1. Praeterquam quod S. Ioseph, ratione tum potestatis et benevolentiae, tum vitae munerumque ac mortis, rite patronus vel eligitur v. g. individuorum ac coetuum, vel reapse est, v. g. opificum, virginum, morientium;

2. eo quod maxima in caelis eius et potestas est et in Ecclesiam benevolentia, Ecclesiae universalis Patronus eligi potuit;

3. eo quod autem in terris Christo et Mariae optimus custos fuit et defensor, Protector Ecclesiae in caelis a Deo debuit constitui:

4. eo quod, Deiparae sponsus et Almae Familiae Praeses, paterna vice Christum custodivit, paterna vice connaturaliter Ecclesiam protegit;

5. eo quod tandem ratione proprii iuris in uxorem et in fructum uxoris ineffabili Providentia dependenter a Ioseph exortum, vicaria quidem paternitate, sed obiectiva, iure merito Pater Christi aliquatenus habendus est, Ecclesiae universalis omniumque christianorum et Patriarcha et Protector.

Le 25 juillet 1920, Sa Sainteté le Pape Benoît XV signait un *Motu Proprio* pour exhorter les fidèles à célébrer, du 8 décembre 1920 au 8 décembre 1921, le cinquantenaire du décret qui avait proclamé S[t] Joseph Patron de l'Eglise. Ce décret, Pie IX l'avait signé en la fête de l'Immaculée Conception, l'année même qui avait vu sombrer le pouvoir temporel des Papes, sévir la guerre franco-allemande, se soulever les passions antireligieuses et révolutionnaires. Pressé par des événements si graves, désireux aussi de répondre aux vœux des Evêques, réunis au Concile du Vatican, le Pape se mettait avec toute l'Eglise sous la protection toute puissante du Saint Epoux de Marie, du Père Nourricier de Jésus, du Chef de la S[te] Famille. Du reste ce décret n'eut guère de retentissement que dans le peuple chrétien, toujours heureux de voir grandir la gloire de Jésus et de Marie par les accroissements même

de la dévotion à S[t] Joseph. Depuis lors, des modernistes, par exemple l'abbé Houtin en France, ont pris occasion de ces accroissements, aussi bien que de la dévotion au S. C. et des dogmes récemment définis de l'Immaculée Conception et de l'Infaillibilité Pontificale, pour accuser l'Eglise d'évoluer, non point, comme elle l'affirme, en tirant de ses trésors, à l'heure opportune, les richesses variées qu'ils renferment, mais en créant au contraire, poussée par le mouvement aveugle des peuples, des dogmes et des dévotions qui n'existaient pas.

Nous voudrions dans cet article rappeler les raisons de foi et de bon sens, qui justifient l'acte de Pie IX et le *Motu Proprio* de Benoît XV. Ce sera notre manière d'obéir à l'exhortation du S[t] Père et d'offrir à S[t] Joseph un hommage particulier, en vengeant son glorieux Patronage des attaques et l'honneur de l'Eglise des accusations dont ils sont l'objet.

* * *

1. Le patronage d'un Saint, autant qu'on peut l'exprimer en langage de la terre, est comme un droit de protection accordé par Dieu à ce saint, ou l'exercice d'un crédit spécial qu'il possède près de la Majesté divine, d'une bienveillance spéciale qui l'incline vers le peuple chrétien. Tous les Saints reconnus par l'Eglise jouissent de ce crédit, possèdent cette bienveillance. Tous les chrétiens peuvent ou individuellement ou en groupes recourir à leur patronage. Tous peuvent à certaines conditions les prendre, les recevoir, ou les obtenir légitimement pour patrons.

Mais, parmi les Saints, il en est qui ont ce qu'on pourrait appeler un titre naturel à être de fait, à être reconnus officiellement pour protecteurs ou d'une catégorie de chrétiens ou d'une partie de la chrétienté. Tels les initiateurs ou les promoteurs de grands mouvements ou de grandes œuvres. Tels les fondateurs insignes des Eglises ou des Congrégations. Tels les modèles éminents et, semble-t-il, providentiels, ou d'un âge, ou d'une profession. Nous pensons tout de suite à S[t] Louis de Gonzague, patron de la jeunesse ; à S[te] Zita, patronne des servantes ; à S[t] Vincent de Paul, patron de tant d'œuvres charitables, dont il est en quelque sorte le père ;

à S[t] Fr. Xavier, patron de la Propagation de la foi et des missionnaires; à S[t] Jean Chrysostome, patron des orateurs sacrés; à S[t] Thomas d'Aquin, patron des Ecoles catholiques; à tant de saints évêques, à tant de saints fondateurs et de saintes fondatrices qui sont respectivement les patrons de leurs cités ou des instituts qu'ils ont créés.

A ce double point de vue, personne ne fera difficulté de reconnaître que S[t] Joseph jouit d'une place éminente, et parmi les patrons auxquels on peut librement recourir, et parmi les patrons de droit. Il est en effet le patron des ouvriers: ils n'ont pas de plus excellent modèle. Il est le recours des vierges: il a été le gardien très chaste de Marie et de son Fils. Il est le patron des familles chrétiennes, ayant été le chef de la S[te] Famille. Il est entre tous le patron des mourants, étant mort entre les bras de Jésus et de Marie.

Mais il faut dire aussi qu'à ce double point de vue, d'une part, du crédit et de la bienveillance qu'il possède, d'autre part, des fonctions qu'il a exercées, non seulement l'Eglise pouvait le choisir pour patron, mais il l'était de droit, il l'était dès l'origine; l'Eglise par l'intermédiaire de Pie IX a simplement reconnu et proclamé un fait.

2. Pour que l'Eglise universelle ait pu choisir S[t] Joseph pour patron, il suffit que son crédit au ciel l'emporte sur le crédit des autres Saints; que sa bienveillance s'étende comme naturellement et d'une façon singulière à tous les chrétiens, à toute l'Eglise. Or il en est évidemment ainsi.

Ayant joui sur terre d'une intimité exceptionnelle, unique, avec Jésus et Marie, il en jouit de même au ciel. Ayant été admis d'une façon exceptionnelle, unique, à participer au mystère de l'Incarnation, il occupe une place éminente au ciel. Sa sainteté en effet fut proportionnée à son intimité même avec N. S. et N. D., proportionnée à la place que lui a donnée dans le mystère de l'Incarnation la Providence ineffable de Dieu. L'Esprit Saint, il est vrai, se contente de l'appeler juste. Mais le bon sens le dit: ce nom, Joseph le mérite avec plénitude, comme Marie mérite avec plénitude le qualificatif que l'Ange lui donne: pleine de grâce. De même que Marie méritait singulièrement cette épithète, parce

qu'elle devait être Mère et digne Mère de Celui qui est l'Auteur de la grâce, ainsi Joseph mérite singulièrement l'appellation de Juste, parce que, pour la consolation et l'honneur de Marie, Mère de Dieu, pour l'honneur de son Fils, il devait être le digne Epoux de la Vierge Immaculée, le digne associé de la Vierge dans ses fonctions près du Verbe Incarné. Voilà pourquoi, non content de dire que son crédit est le plus grand de tous au ciel, nous affirmons que, dans un sens vrai, il est unique, comme ses rapports avec Marie, avec Jésus, avec le mystère de l'Incarnation. Et de même que la puissance de Marie au ciel n'offusque en aucune manière la gloire et la puissance de Jésus, puisque Marie reçoit tout par Lui, de Lui, pour Lui, ainsi la puissance et le crédit de Joseph ne nuit aucunement à la gloire et au crédit de sa sainte Epouse, puisqu'il le lui doit tout entier et par elle à Jésus.

A ce crédit unique, Joseph joint, à l'égard de l'Eglise, une égale bienveillance. Tout d'abord la bienveillance des Saints, comme leur crédit, est proportionnée à leur sainteté. Donc, la sainteté de Joseph étant exceptionnelle, unique, sa bienveillance l'est aussi. Du reste cette bienveillance elle-même ne diffère pas de celle que Joseph portait au cœur pour Jésus et Marie, ne pouvant les aimer sans aimer du même coup et autant l'œuvre de Jésus et de Marie, le peuple de Jésus et de Marie, l'Eglise, Epouse bien aimée du Christ.

Cela posé, à l'entrée de la crise actuelle et des périls qu'elle fait courir à l'Eglise, et à ses enfants, n'était-il pas naturel de recourir au crédit, à la bienveillance, au Patronage de St Joseph? Pie IX l'a fait.

3. Mais il faut aller plus loin. Le titre qui constitue St Joseph Patron de l'Eglise universelle n'est pas seulement fondé sur un choix légitime de l'Eglise, choix dicté par l'espérance d'être puissamment secourue dans de graves nécessités; c'est un titre naturel. St Joseph est de droit Patron de l'Eglise catholique. Les fonctions que Dieu lui a données sur la terre contiennent tellement ce Protectorat que, pour être juste et sage, Dieu lui a nécessairement confié au Ciel entre tous les Saints, d'une façon unique, le Patronage de son Eglise.

Ces fonctions en effet, ont pour objet la Vierge Mère de Dieu, en tant que Vierge Mère de Dieu, et le Fils adorable qu'elle portait dans son sein. Joseph n'a aucune participation positive au mystère même de l'Incarnation. Il ignore tellement le tout du mystère, qu'il s'étonne de ses premiers indices. Mais l'Ange vient de la part de Dieu, l'Ange calme ses craintes et tranche ses hésitations: « Joseph, fils de David, ne crains point de prendre avec toi Marie ton épouse, car ce qui est formé en elle est l'œuvre du Saint-Esprit. Et elle enfantera un fils, et tu lui donneras le nom de Jésus; car il sauvera son peuple de ses péchés. Réveillé de son sommeil, Joseph fit ce que l'Ange du Seigneur lui avait commandé » (Matth., I, 20, 21, 24).

Le voilà donc, c'est le moins qu'on puisse dire, serviteur familier de la Mère de Dieu, de l'Homme-Dieu. Le peuple hébreu n'était pas le peuple de David ou de Salomon, mais de nom et de fait le peuple de Dieu. Joseph comprenait donc bien que l'Enfant annoncé, attendu, était Dieu même. Par suite c'est bien au service de la Mère de Dieu et du Dieu fait homme que la Providence place Joseph. C'est le service de la Mère de Dieu fait homme que Joseph accepte, auquel il se donne, auquel il se dévoue jusqu'au terme naturel de ce service, donc pendant l'adolescence du Christ et jusqu'à sa propre mort. Mais par là même, en servant Jésus et Marie, c'est dejà l'Eglise qu'il sert, l'Eglise de Jésus-Christ, l'Eglise universelle.

Il la sert de fait en nourrissant, en protégeant, en gardant celui qui est son Sauveur, son Roi, son Epoux, sa Vie. Il la sert d'intention et de cœur, puisqu'en acceptant ce service, il accepte de le rendre à cet Enfant divin, comme à l'héritier du royaume de Dieu, et comme au Sauveur du peuple choisi. De droit il sert aussi l'Eglise, parce que Jésus et l'Eglise ne font qu'un; parce que Jésus est la tête dont l'Eglise est le corps; parce que, dès l'Incarnation, l'Eglise a commencé de vivre dans le Cœur de Jésus, c'est à dire dans sa pensée et dans son amour. Joseph, serviteur du Christ, est donc de fait, de cœur, de droit, serviteur de l'Eglise. Joseph, serviteur éminent du Christ par un choix ineffable et unique de la Providence divine, est éminemment, en vertu du même

choix, serviteur de l'Eglise. Joseph s'est acquitté pleinement sur la terre de ce service.

Il est donc juste, sage et nécessaire que Dieu, loin de retirer à Joseph l'office qu'il lui a confié, récompense son dévouement en consommant son rôle et ses fonctions dans la gloire; et qu'après avoir confié à ce serviteur fidèle et prudent le soin de la Sainte Famille, il l'établisse protecteur suprême de l'Eglise au ciel.

4. S[t] Joseph n'a-t-il été dans sa vie que le serviteur du Verbe Incarné? Serviteur du Dieu fait homme, il est quelque chose de plus pour cet homme qui est Dieu. La Liturgie l'affirme. S'adressant au Père Eternel, dans l'admirable Préface composée pour les Messes de S[t] Joseph, l'Eglise lui dit: « Il est digne, juste, équitable et salutaire, en cette fête de S[t] Joseph, de vous rendre le dû de magnifiques louanges, de vous bénir, de vous exalter. Car vous avez donné cet homme juste pour Epoux à la Vierge Mère de Dieu; vous avez établi ce serviteur fidèle et prudent, chef de votre famille: afin qu'il gardât *en Père* votre Fils unique, conçu par l'opération du S[t] Esprit ».

Il y a deux manières d'interpréter cette parole: garder en Père. On peut entendre par là tout simplement une paternité d'adoption ou une paternité de mandat, soit que le mandat vienne de la loi ou de Dieu.

Il faut exclure décidément toute paternité d'adoption. Inutile, comme la suite le démontrera, elle n'a pour elle aucun appui ni dans le texte sacré, ni dans des traditions dignes de ce nom.

Il faut également exclure toute paternité légale ou juridique, si l'on entend strictement ces mots. Et en effet on ne peut invoquer aucun texte de la Loi hébraïque, ni aucune interprétation authentique de cette loi en vertu desquels Joseph aurait dû remplir à l'égard de Jésus les devoirs de la paternité, avec la possession de ses droits. Si on avait pu prévoir un mode de génération virginale, on aurait dû reconnaître au légitime et virginal Epoux d'une Mère vierge le droit, peut-être le devoir d'adopter l'Enfant. Si on avait pensé que Dieu, qui peut donner aux femmes stériles le pouvoir d'enfanter, pouvait et voudrait donner à une Epouse toujours vierge l'honneur de la maternité, on aurait dû également, en prévision de faits manifestement divins, interpréter la pensée

de Dieu même, et reconnaître les droits et les devoirs du père à l'époux. Mais on raisonnerait ainsi dans le vide, ou bien on ramènerait la question de la paternité légale à celle soit d'une paternité adoptive, soit d'une paternité de mandat émanant virtuellement de Dieu même. Enfin aucune loi ne s'occupe d'un fait essentiellement unique et divin. Il faut donc en finir avec cette expression commode, mais banale et surtout fausse, de paternité légale, quand il s'agit de S[t] Joseph et de Notre-Seigneur.

Il faut accepter au moins une Paternité de mandat divin.

Dieu dans son ineffable Providence a voulu le mariage virginal du juste Joseph et de la Vierge Marie; il a commandé au juste Joseph de recevoir définitivement son Epouse et l'Enfant qu'elle portait; il en a fait ainsi le Chef de la S[te] Famille, pour qu'il exerçât près de cet Enfant les fonctions paternelles. C'est évidemment le minimum du sens contenu dans les paroles de l'Ange, dans les expressions de Marie et des Evangélistes, dans le nom de Père que la Vierge et S[t] Mathieu donnent à S[t] Joseph, en parlant de N. S. Il lui a donc implicitement confié le mandat de la paternité.

Alors même qu'on s'en tiendrait là, il faudrait dire qu'en vérité Joseph a gardé et servi en Père la S[te] Eglise elle-même, dans la personne de son Chef et de son Epoux; c'est en Père qu'il continue de la protéger du haut du ciel; il mérite donc essentiellement la plénitude de sens qu'il faut donner à ce mot: « Patron » de l'Eglise et de ses enfants. Ce nom lui convient, et ne convient qu'à lui avec ce sens si beau, si plein, si vrai, de gardien et de protecteur « paternel », tenant de Dieu même son mandat.

***

5. Mais au mandat de simple bon plaisir, qui crée le gérant d'un office, indépendamment d'un titre ou d'un droit naturel et proportionné, on doit opposer un mandat de justice, qui confirme à l'ayant droit naturel le poste auquel il avait un titre proportionné. S[t] Joseph a-t-il reçu par pur mandat de bon plaisir ou par mandat de justice la « vice-paternité » que la liturgie lui reconnaît à l'égard du Fils de Dieu fait homme? Dans ce dernier

cas, tout en n'étant pour rien du tout dans l'Incarnation du Verbe, Joseph dans un sens vrai mériterait d'être appelé et serait équivalemment et de droit Père de Jésus-Christ.

C'est la dernière partie de notre travail, la plus belle et la plus glorieuse à l'Eglise, à Joseph et Marie, à Jésus lui-même et à la Providence de Dieu. Alors seulement le mariage réel de Joseph et de Marie est dignement honoré pour l'un comme pour l'autre. Alors le Père Eternel est dignement représenté près de son Fils et le Fils de Dieu est dignement honoré par le ministère de S[t] Joseph. Alors resplendit la sagesse de la Providence dans toute la conduite de ce grand mystère. Alors enfin l'Eglise apparaît honorée singulièrement par le Patronage de S[t] Joseph, et justifiée excellemment dans la déclaration qu'elle en a faite; car, s'il est dans un sens vrai et de droit le Père très chaste de N. S., il est par le fait même le Patriarche par excellence du peuple chrétien, et le Protecteur-né de l'Eglise.

Prouvons donc que, par la nature des choses et la conduite de la Providence, Joseph possède une vice-paternité effective et de droit à l'égard de l'Homme-Dieu.

Et d'abord la manière de parler de N. D. et des Evangélistes insinue, pour ne rien dire de plus, cette vérité.

Si Joseph n'était Père de N. S. J. C. que par mandat, nous devrions nous étonner que la S[te] Vierge et les Evangélistes aient donné à Joseph, comme et dans les circonstances où ils l'ont fait, le nom et la qualité de Père.

« Erant pater eius et mater mirantes super his quae dicebantur de illo... Pater tuus et ego dolentes quaerebamus te... Ibant parentes eius secundum consuetudinem festi ». Cette insistance, ces rapprochements, avec le soin d'unir Joseph et Marie et de les mettre sur la même ligne, ces expressions employées, alors qu'elles n'étaient ni nécessaires ni utiles, alors qu'elles exposaient les auditeurs, et cela si naturellement, à se faire une idée si fausse de la naissance du Christ, ces rapprochements et ces expressions, de la part de ceux-là même qui connaissaient le mieux, comme Marie, ou qui affirmaient le plus, comme S[t] Mathieu et S[t] Luc, la conception virginale de l'Enfant-Dieu, tout cela prouve qu'il y avait un sens fondé et dans la nature des choses et sur les conseils ineffables de la

Providence, comme parle l'Eglise, dans ce nom : Père ou Parent de J. C.

De plus, les paroles de l'Ange à S[t] Joseph expriment-elles un mandat, le mandat fait au Saint de traiter en père un enfant qui en réalité lui était étranger ? Pas du tout.

Leur but principal est de confirmer S[t] Joseph dans l'accomplissement d'un devoir, qui, dans les circonstances, était naturel. Il devait, en effet, lui Juste, recevoir définitivement Marie, parce que Marie était digne de lui.

Il devait la recevoir avec l'Enfant qu'elle portait, parce que cet Enfant était en Elle l'œuvre de la Justice et de la Sainteté par excellence, de l'Esprit Saint lui-même, qui n'avait point voulu contrarier les droits de l'Epoux légitime et qui donnait cet Enfant à Marie dépendamment de Joseph. Il devait donc le recevoir en fils, le traiter en fils et partager pour lui la sollicitude et l'amour de sa Sainte Epouse, en commençant, avec elle, par lui donner son nom. S'il y a mandat, c'est le mandat d'accomplir son devoir et d'exercer son droit. Il n'est donc pas seulement moralement le Père de l'Enfant, il l'est équivalemment de par la nature des choses, encore qu'il ne le soit point par la voie commune de la génération. Et donc, avec la liturgie, au lieu d'appeler paternité la relation qui fonde en lui les droits et les devoirs du père, nous l'appellerons vice-paternité de fait et de droit.

La paternité en effet, dans le langage commun, c'est la relation, criminelle parfois, de celui qui engendre à celui qui est engendré. Dans ce sens, il n'y a point de paternité humaine pour Jésus-Christ. Il n'y a qu'une paternité divine. Mais, à la place de la génération, il y a, dans ce cas unique, une dépendance, de droit et de fait, dans l'existence de J. C., qui, du côté de Joseph, constitue une vice paternité, non point de mandat, mais d'ordre à la fois naturel et miraculeux, qui autorise, qui oblige à l'appeler dans un sens vrai Père du Christ : il est « iure merito Pater Christi, Pater Dei ».

C'est en effet au sens strict qu'il faut entendre le mariage de Joseph et de Marie, encore que Joseph ait respecté fidèlement la virginité de sa S[te] Epouse. Or, en vertu du mariage, l'époux a droit sur le corps de l'épouse et sur son fruit, pourvu qu'il ne

prenne pas naissance contrairement aux lois de la chasteté conjugale. L'époux légitime doit le considérer comme sien, que ce fruit l'ait véritablement pour auteur, ou qu'il lui soit donné dans une épouse fidèle et sans tache, par la toute-puissante volonté de Dieu. Ce droit de l'époux ennoblit évidemment le rôle qu'il exercera près de l'enfant, puisqu'il est contenu d'une façon à la fois naturelle et miraculeuse dans le droit qu'il possède sur la mère. Tel est le premier élément objectif de paternité, que la Liturgie nous montre en S[t] Joseph.

Allons plus loin et considérons les promesses divines et les faits qui intéressent au premier chef le fruit virginal de Marie. Il sera de la race d'Abraham, de la tribu de Juda, de la famille de David. Il sera le descendant et, qui plus est, l'héritier du saint roi. Mais par qui? Mais comment? Les femmes ne comptent pour rien à cet égard; elles ne comptent ni pour la descendance, ni pour l'hérédité royale. Marie ne fait pas exception. Ni l'Ange, ni l'Evangéliste n'attribuent à sa propre qualité de fille de David, la descendance davidique de N. S. ou ses droits à l'héritage du saint roi. L'Ange et l'Evangéliste les attribuent manifestement à Joseph, vrai fils de David, véritable époux de N. D., encore que l'un et l'autre proclament la conception virginale de l'Enfant.

Il faut donc que Joseph soit dans un sens vrai Père de Jésus, ou que l'existence de l'Homme-Dieu dépende en quelque façon de S[t] Joseph. Mais comment? Dans sa Providence ineffable, Dieu, qui a voulu le mariage de Joseph, le Juste, et de Marie, la Vierge Immaculée, l'a voulu avec les droits qu'il renferme; il l'a voulu d'accord avec la loi fondamentale de toute vraie famille, en vertu de laquelle l'enfant est le complément de l'époux et de l'épouse, l'œuvre de leur amour, et, dans le cas, la récompense de leur sainte et mutuelle virginité. Il l'a voulu d'accord avec ses promesses et avec les lois sociales, tel qu'il le fallait, pour que le divin Enfant fût, malgré le miracle de sa génération, descendant véritable de David, héritier de son trône royal. C'est dire qu'il ne l'a pas donné à Marie indépendamment de Joseph. Il l'a donné à Marie en tant qu'épouse virginale de cet époux digne d'elle. Il l'a donné à Marie et à Joseph en vue de leur union et de leur amour virginal. Il le leur a donné, parce que Joseph

unissait la qualité de descendant d'Abraham, de Juda, de David, à ce qu'il y avait de meilleur dans leur foi, dans leur fidélité à Dieu, dans leur vertu, transmettant ainsi ses droits à l'Enfant qui, dépendamment de lui, serait miraculeusement donné à sa S[te] Epouse. Ainsi S[t] Joseph n'était pour rien dans la génération matérielle de Jésus. Il ne pouvait même être pour quelque chose dans son existence, qu'à condition de n'être pour rien dans sa génération. Mais il était de fait pour quelque chose dans cette existence, dont la merveille avait lieu, de par la volonté divine, dépendamment de lui, de son mariage virginal, de sa généalogie et de ses droits d'époux, de ses droits d'héritier des rois. Nous arrivons ainsi par voie de considération aux conclusions que nous suggérait le message de l'Ange à Joseph. Sa relation fondamentale avec Jésus est une vice paternité de fait et de droit, effet de la nature et du miracle. Cette vice-paternité le constitue équivalemment Père du Christ, Père de Dieu. On peut l'invoquer sous ce titre: *Vicaria Paternitate Parens Dei*, o. p. n.

* * *

Si nous sommes dans le vrai, comme il s'agit d'un point de la Révélation, il y a longtemps qu'on a dû, à l'occasion des mêmes textes, penser et parler comme nous. Et sans doute pendant longtemps, l'occasion d'en parler, d'en écrire, a été rare, puisqu'il ne s'agissait point là d'une chose aussi grave que les problèmes de la Christologie et de la Théologie Mariale. Il est impossible toutefois que les Pères et les Docteurs n'aient point touché cette question, et qu'ils ne l'aient point résolue avec les lumières de la raison et les secours de l'Esprit-Saint. Si leurs affirmations coïncident avec les nôtres, les nôtres en recevront une confirmation non seulement humaine, mais divine.

Or voici les differentes propositions que l'on rencontre ou textuellement, ou équivalemment, plus concises ou plus développées, dans les Pères d'abord, comme S[t] Jérôme, S[t] Jean Chrysostôme, S[t] Augustin, puis dans les Docteurs et les théologiens qui s'inspirent des Pères, comme S[t] Thomas et Suarez, plus encore dans des prédicateurs d'autorité comme S[t] Bernardin de Sienne, Bos-

suet, le P. Segneri, enfin dans les ouvrages spéciaux composés en l'honneur de S[t] Joseph, avec toutes les ressources de la piété et de la théologie, comme ceux du P. Macabiau à la fin du XIX[e] et au commencement du XX[e] siècle.

a) La S[te] Famille de J. M. J. est en vérité l'idéal de la famille, voulue de Dieu, l'image du Christ, de l'Eglise et de leurs enfants. On peut, on doit dire que cette affirmation contient toutes les autres et qu'elle a été consacrée par l'Eglise dans l'institution et dans le but d'une fête, la fête de la S[te] Famille. Les célèbres expressions de S[t] Augustin: « Omne nuptiarum bonum impletum est in illis parentibus, proles, fides, sacramentum » (*De Conc. et Nupt.*, l. 1, c. 2, n. 3) ont orienté toute la pensée chrétienne, et mérité les commentaires de Pierre Lombard, de S[t] Thomas (*S. th.*, P. III, q. 29, a. 2), des panégyristes (Bossuet, *1*[er] *panég. de S. Jos.*).

b) Par le fait même, il faut attribuer l'Enfant Jésus au mariage virginal de S[t] Joseph et de Marie: « Spiritus Sanctus in ambobus requiescens, ambobus filium dedit (S[t] Aug., *Serm.* 51, c. 20, n. 30).

c) Il faut dire avec S[t] Thomas que le mariage n'est pas seulement la cause de l'enfant, quand l'enfant en procède par génération naturelle, mais aussi quand il en procède autrement, par un conseil particulier de la sagesse divine, et par l'opération de sa toute puissante volonté (*S. th.*, P. III, q. 29, art. 1).

d) On doit donc dire avec S[t] Jérôme qu'un Fils virginal devait procéder d'un mariage virginal, « ut ex virginali coniugio virgo Filius nasceretur » (*Contra Helv.*, n. 19); avec S[t] Augustin que Joseph n'est pas moins Père virginalement de Jésus qu'Epoux virginalement de Marie: « Sicut caste maritus, sic caste Pater » (*loc. cit.*).

Il faut conclure avec Suarez que S[t] Joseph a du Père, en fait, tout ce qui est compatible avec la virginité (*Comm. in S. th. P. III, q. 29,* D. 7, s. 2, n. 29).

Les Pères ont donc donné un sens objectif aux expressions de la S[te] Ecriture et aux faits, non seulement aux expressions qui affirment le mariage de Joseph et de Marie, mais de plus à celles qui affirment en S[t] Joseph une relation de paternité à l'égard de Jésus. Ils n'ont été arrêtés ni par le dogme de la Conception vir-

ginale du Christ, ni par l'incise de S[t] Luc « ut putabatur, filius Ioseph », ni par l'habitude et le droit reconnu aux écrivains sacrés et à l'Esprit-Saint, de nommer les hommes et les choses comme on les appelait communément. C'est là un fait extrêmement remarquable et, on peut le dire, décisif. C'est que déjà au I[er] siècle de l'Eglise, comme S[t] Jérôme le dit de S[t] Ignace d'Antioche, on tenait pour vrai et providentiel le mariage de Joseph et de Marie: vrai en lui-même, providentiel à l'égard de l'Enfant Dieu. C'est que Marie et les Evangélistes auraient pu sans inconvénient éviter le tour de phrase ou les expressions qui leur font donner le nom de Père à S[t] Joseph ou associer Joseph et Marie dans la parenté de l'Enfant Jésus. C'est que, pour l'honneur de la Providence et de ce mariage idéal, les Pères ne pouvaient penser que Dieu n'eût pas associé virginalement Joseph et Marie dans le fait, je ne dis pas de la conception, mais de l'existence de l'Enfant Dieu.

Il y a deux choses en effet dans la venue d'une créature humaine sur la terre: l'existence et le mode de l'existence. ou la venue et le mode de la venue. Il y a un mode naturel, par la voie de la génération. Il y a le mode surnaturel, par la voie d'une opération divine suppléant la cause seconde par l'intervention infiniment pure et toute puissante de Dieu et de sa volonté. Et, sans doute, Dieu peut intervenir ainsi sans autre considération que de la Vierge au sein de laquelle il donnera l'existence à l'Enfant. Mais il peut aussi agir expressément en considération d'un mariage qu'il a voulu providentiellement à cet effet, en considération de deux époux qu'il a préparés par leur virginité même à mériter, chacun autant qu'il était possible, la part évidemment si différente qui leur revient à l'égard de l'Enfant. Dans ce cas l'Enfant existe dépendamment, non seulement de sa Mère, mais de l'Epoux virginal que Dieu a donné intentionnellement à cette Mère perpétuellement Vierge. Si le fruit dépend de l'Epoux et du mariage dans son existence, cet Epoux virginal est par le fait même dans ce mariage virginal chastement Père de l'enfant, en vertu, non pas de la relation dite de paternité, qui évidemment n'existe pas, mais en vertu d'une vice-paternité objective, constituée par la nature des choses et cette dépendance voulue de Dieu dont nous avons parlé. C'est le cas de S[t] Joseph.

Cela ne nuit en rien du reste, ni à l'honneur de N. D., ni au privilège de sa virginité. Sans Joseph, absolument parlant, Marie eût pu être Mère de l'Enfant-Dieu. Sans Marie, Joseph ne peut être son père; la virginité même de Joseph n'est qu'un reflet de la virginité et de la vertu de N. D. En s'associant à la virginité de Marie, celle de Joseph, qui la fait ainsi resplendir, et qui la consomme en la confirmant, est associée comme naturellement à son propre mérite, et coopère ainsi à appeler du ciel le fruit virginal qui est l'Enfant-Dieu. Dieu honore leur union virginale en leur donnant par elle et à cause d'elle son propre Fils.

Concluons en rappelant le grand principe de la théologie paulinienne et de la théologie johannique: il n'y a qu'un Christ, dont nous sommes la plénitude.

Chastement Père du Christ sensible, en vertu d'une vice-paternité objective. S[t] Joseph l'est aussi du Christ mystique. Il est donc le Patriarche par excellence de tous les croyants.

On l'appelle *Lumen Patriarcharum*, parce qu'il est le plus grand de tous, celui que la Providence préparait en façonnant ses ancêtres et ses devanciers, celui qui devait réunir en lui-même la plénitude de leurs vertus: la foi d'Abraham, la piété d'Isaac, la patience de Jacob, avec la pureté de Joseph. Et sans doute le frère de Benjamin l'avait annoncé par sa chasteté insigne et par le mérite, qu'il eut devant les hommes et devant Dieu, de garder à la nation choisie et au monde le pain nécessaire à la vie. Mais Abraham est plus encore le type providentiel de l'Epoux de Marie, lui qui, par un double miracle, malgré son âge et la stérilité de son épouse, reçut de Sarah, figure de Marie, un fils unique, image du Sauveur, lui qui, recevant ainsi Isaac, devint par lui le père d'un grand peuple. Ainsi et infiniment mieux, Joseph, le virginal Epoux de la Vierge Marie, reçut d'elle, par l'opération de Dieu, le Fils unique en qui et par qui Joseph devient le père de tous les croyants, de tous les chrétiens.

Patriarche par excellence de l'Eglise et de tous ses enfants, il en est naturellement le Protecteur.

Comme le père protège l'enfant, avant que l'enfant connaisse son droit et son rôle de protecteur, avant qu'il y recoure, ainsi Joseph a longtemps protégé l'Eglise, sans que les chrétiens con-

nussent ou la puissance ou l'existence même de son Protectorat. Mais cela ne devait ni ne pouvait durer toujours. A mesure que l'Eglise a pris conscience de ses relations et de ses richesses, elle a proclamé ces relations, elle a exploité ces richesses, pour le bien de ses enfants. La grandeur des périls qui, au début de ces derniers temps n'ébranlèrent plus seulement l'édifice, mais le fondement de l'Eglise, au début de ces crises qui menaçaient du même coup toute la famille du Christ, c'est à dire l'Eglise et le peuple chrétien, les familles surnaturelles, qui sont les instituts religieux, les familles naturelles elles-mêmes, ou entendues au sens large, des maîtres et de leurs serviteurs, des patrons et des ouvriers, ou entendues au sens strict des parents et des enfants, la Ste Eglise a compris qu'elle nous devait à tous de nous montrer en St Joseph, Epoux de Marie, chastement Père de Jésus, Chef de la Ste Famille, Patriarche des chrétiens, le Protecteur tout-puissant et universel qui nous assistera dans cette formidable tempête, et nous aidera à pratiquer, dans la vie individuelle et dans la vie sociale, les vertus de foi, de pureté, de probité, d'obéissance et de charité, conditions essentielles de l'ordre et de la paix avec les hommes et avec Dieu.

JOSEPH A. REIMSBACH S. I.

Fuitne Nestorius revera Nestorianus?

(*Continuatio et finis, cfr. pag. 266-284*)

Ut in Christo non nomine tenus, sed in rerum veritate una persona statuatur, fundamenti instar unio naturae humanae cum Verbo *substantialis* requiritur, i. e. humanitas debet *intrinsece et secundum aliquid substantiale* uniri Verbo, ita ut tam vere propria ipsius personae *divinae* evadat, sicut uniuscuiusque personae propria est singulorum natura. Insuper duplex cum S. Thoma [1] unio substantialis distinguitur: Plures enim substantiae coire possunt ut constitutivae novae essentiae, quae se habet ut tertium quoddam ab utroque componente diversum et ex unione *primo resultans*. Tunc unio habetur in natura. Resultat quidem novum suppositum, sed mediante constitutione novae essentiae: quare substantiae coeuntes aut incompletae sunt aut saltem integrae in ipsa unione non permanent. Toto coelo ab hac priore unio substantialis in Christo differt, ubi duae naturae completae et in ipsa unione integrae perseverantes ita coniunguntur, ut Verbum praeexistens unioni et immutatum permanens naturam humanam ad suae personae unitatem assumat. Consideranti patet, Ephesinum et Cyrillum eo ipso, quod secundum Scripturam et Traditionem unionem substantialem simul cum integritate utriusque naturae urgerent, non nisi hanc alteram docuisse. Admisitne Nestorius hanc unionem *substantialem*?

In septimo controanathematismo ita habet: « Si quis hominem, qui de virgine et in virgine creatus est, hunc esse dixerit unigenitum, qui ex utero patris ante luciferum natus est, et non magis propter unitionem ad eum, qui est naturaliter unigenitus pa-

[1] 3, qu. II, art. 6, ad 3.

tris, unigeniti appellatione confiteatur eum participem factum, Iesum quoque alterum quempiam praeter Emmanuel dicat, anathema sit »[1]. Profecto aut humanitas est vere propria suppositi Verbi praeexistentis unioni aut est sui propria et proinde constitutiva suppositi distincti a Verbo, quamvis illi aliquo modo coniuncti. Hoc altero statuto de unitate personae in Christo actum est. Si prius admittitur manifestum est, homini specialiter intellecto praeter Verbum nihil posse tribui. Omnia enim propria sunt eius, qui *naturaliter* est unigenitus Patris. Nestorius autem loquitur de illo, qui naturaliter unigenitus est Patris et de homine, qui unigeniti appellatione particeps factus est. Insuper quaenam sit unitio huius hominis ad eum, qui est naturaliter unigenitus patris alias nobis patefit. « Magnum est, quod virgo Christigenitrix humanitatem peperit, divinitatis Dei-Verbi instrumentum. Ipsi sufficit pro honore superabundante genuisse mediatorem dignitati Dei-Verbi coniunctum »[2]. Alias patriarcha Constantinopolitanus intrinsecam rationem afferre intendit, cur evangelista non dixerit: « Nunc autem quaeritis me interficere, *Deum*, qui veritatem locutus sum vobis » — sed potius « *hominem*, qui veritatem locutus sum vobis »[3]. Ratio autem in eo cernitur, quod passiones pertinent ad hominem, qui est « Dei regis animata purpura »[4]; hic homo venerandus ut « imago omnipotentis Deitatis »[5]. « Separo naturas, sed unio adorationem. Intende in haec, quae dicuntur. Non est secundum seipsum Deus, quod formatur in utero, non secundum seipsum Deus, quod creatur ex Spiritu Sancto, non secundum seipsum Deus, quod sepultum est in monumento, sic enim manifeste adoratores hominum et mortuorum essemus, sed quoniam in assumpto est Deus, ex assumente assumptus ut Deus reputatur. Propterea et crucifixae carnis daemones vocabulum perhorrescunt, crucifixae scilicet carni coniunctum, non compassum, scientes Deum »[6].

[1] LOOFS, *Nestoriana*, p. 214.
[2] LOOFS, *Nestoriana*, p. 247.
[3] *Io.*, 8, 40.
[4] LOOFS, *Nestoriana*, p. 261.
[5] *Ibid.*, p. 261.
[6] *Ibid.*, p. 262.

« Intremiscamus itaque dominicam incarnationem, formam Deum in se suscipientem cum Deo Verbo simul praedicemus, tamquam divinae auctoritatis inseparabile simulacrum, tamquam imaginem absconditi iudicis. Duplicem confiteamur et adoremus ut unum » [1].

Coniungitur ergo homo Christus Deo Verbo tantum secundum dignitatem et adorationem. Non Deus revera homo fit, nec hic homo est in veritate Deus, sed natura humana Deum in se suscipit et propterea colenda est ut statua iudicis.

Nullatenus ergo haec doctrina confundenda est cum dogmate catholico proponente humanitatem Verbo coadorari, ubi statuitur cultum latriae dirigi in personam Verbi cum omnibus, quae ei insunt, ita ut res adorata non sit nisi una, nempe ipsa persona Verbi. Iuxta Nestorium enim colitur homo praeter Verbum specialiter intellectus propter relationem ad Verbum, cuius est imago et simulacrum.

Secundum doctrinam catholicam Verbum quidem passum et mortuum est, a mortuis resurrexit, sed secundum humanitatem. In toto negotio incarnationis mutatio tantum se habet ex parte humanae naturae. Verbum humanitatem vere in unitatem hypostasis assumit, quin ipsum ullo modo mutetur, in quo quidem stricte dictum veneramur mysterium, sed propter infinitam perfectionem personae divinae nulla repugnantia cernitur.

Quomodo Nestorius mutationem a Verbo excludere intendit?

En, « non est mortuus incarnatus Deus, sed illum, in quo incarnatus est, suscitavit. Inclinatus est elevare, quod ruerat, ipse vero non cecidit — dominus de coelo prospexit super filios hominum — neque, inclinans reum levare, qui cecidit, tamquam ipse corruerit, vituperetur. Vidit Deus naturam collapsam eamque deitatis potentia apprehendit elisam et illam tenens et manens, quod erat, in altum sublevavit. Exempli causa, quod dicitur, nosce: si iacentem elevare volueris, nonne continges corpus corpore et, te ipsum illi coniungendo, elisum eriges atque, ita illi coniunctus, ipse manes quod eras. Sic et illud incarnationis aestima sacramentum » [2].

[1] Loofs, *Ibid.*, p. 263; eadem exponuntur *Ibid.*, p. 276.
[2] *Ibid.*, p. 252-253.

Eiusdem ergo generis coniunctio Dei Verbi ad humanitatem asseritur, ac illius, qui alterum eripiens tangit illum. Neque obici potest, comparationem non posse urgeri quoad omnia, propterea exemplum non adduci ad unionem tantum *accidentalem* statuendam. Patriarcha enim Constantinopolitanus evincere intendit, Verbum propter coniunctionem cum homine mortuo et resuscitato non debere dici ipsum mortuum esse vel a mortuis resurrexisse et ad hoc illustrandum praecise exemplum adducit erigentis et eripientis, qui ex coniunctione cum lapso ipse non cecidit. Conclusio autem Nestorii tunc tantum legitime deducitur, si ex eius mente coniunctio Verbi cum homine mortuo *non* est *alius generis* ac coniunctio eripientis et tangentis cum eliso, sed ad summum quoad gradum arctior.

Coniunctionem Verbi cum homine Nestorius tamquam inhabitationem in templo describit et quidem in eodem contextu in quo Mariam templum divinae carnis appellat.

« Nam praeter hoc et Arianis hinc valde reprehensibiles sumus. Si enim utcumque natum Deum Verbum et simpliciter nominemus, vide ex hoc, quid conficiatur. Dicis simpliciter: " Deus est, qui natus est de Maria ,,; statim haereticus infert reprehendens: ergo apud vos etiam hoc in confessione est, inquiens, Verbum Deum esse, qui natus est de Maria... Tunc illorum blasphemia liberaberis et facile ac breviter sacramentum religionis edices hoc modo: alius quidem Deus Verbum est, qui erat in templo, quod operatus est spiritus et aliud templum praeter habitantem Deum. Templi est morte dissolvi; inhabitantis autem templum id, ut resuscitet, proprium est. Non est hic meus sermo, sed vocem dominicam lego: solvite templum, inquit, hoc et in triduo suscitabo illud. Coniunctionis igitur confiteamur dignitatem unam, naturarum autem substantias duplices » [1].

Paulo ante in eodem sermone dixerat: « Plausus amatores Christi populos his conferre, qui pro beata Maria impendunt sermonis officium, non est mirandum. Hoc ipsum enim, quod templum facta est illius dominicae carnis, excedit omne, quod est laude dignissimum » [2]. Inter dominicam carnem et beatissimam

[1] Loofs, *Ibid.*, p. 339 sq.

[2] *Ibid.*, p. 337.

Mariam, quae eius templum nominatur certissime a Nestorio accidentalis coniunctio statuitur (prout revera est profitenda). Ergo a pari cum dicitur homo esse templum Verbi accidentalis tantum unio docetur, praesertim cum exinde demonstrare conetur — non esse genitum ex Maria ipsum Verbum, sed potius hominem — templum Verbi et explicite nulla alia coniunctio nisi secundum dignitatem asseratur.

Nec talis textus singularis est. Ubi condemnatus Ephesi argumentum adversariorum sibi proponit: « Si Deus est Christus, Christus autem natus est ex beata Maria, quomodo virgo Dei genitrix non est? »; inter alia hoc responsum profert: « Beatus Ioannes Baptista proclamatur a sanctis angelis, quod replebitur infans Spiritu Sancto adhuc ex utero matris suae et Spiritum Sanctum habens beatus Baptista natus est. Quid ergo? Vocasne propterea Elisabeth spiritus genitricem? hic attende » [1]. Quomodo Nestorius ita arguere potuisset, si considerasset in generatione ex Virgine humanitatem ipsi supposito divino communicari, ita ut manens suppositum divinum vere evaderet individuum humanae naturae!

Quae usquemodo dicta sunt, quam maxime confirmantur inspecta theoria Nestorii *de communicatione idiomatum*. Revelatio in Christo unam hypostasim divinae et humanae naturae statuit, proinde unum idemque omnino individuum et incommunicabile, quod omnia divina et humana habet et ipsum a nullo habetur, ergo unum ultimum attributionis subiectum. Et quidem est ipsissima persona Verbi, cui omnia tribuuntur, ita ut homini *ut contradistincto a Verbo* nihil proprium vindicetur. Cuius unitatis in hypostasi, ut recta habeatur confessio, concreta utriusque naturae vere et proprie de se invicem praedicari oportet. Item proprietates naturae tum divinae tum humanae in concreto i. e. adiective significatae indifferenter praedicantur de nominibus supponentibus pro hypostasi et hoc non solum si nomen indicat utramque naturam ut Christus, sed etiam alterutram tantum ut Deus vel homo. Qui ergo unitatem in Christo rite percepit Deum esse hominem, passum, mortuum, sed etiam hunc hominem esse unigenitum, aeternum, creatorem saeculi non diffitebitur. Pariter ipsum Deum Verbum duplicem generationem

[1] Loofs, *Ibid.*, p. 352 sq.

subiisse tam ante luciferum e sinu Patris quam in tempore ex utero Virginis concedet.

Videamus modo quamnam doctrinam de communicatione idiomatum Nestorius sibi confinxerit. Iuxta ipsum, « Scriptura Christo duplicem seriem nominum tribuit, quorum altera eius naturam tantum divinam designant, ut Deus, Logos, creator omnium, opifex naturae, etc. De his nominibus humana praedicare non licet, ut nativitatem ex Virgine, passionem, mortem. Altera nomina designant Christum Dominum tum secundum divinam tum secundum naturam humanam. Praecipua sunt haec: Iesus, Christus, Filius, Dominus, Unigenitus, Emmanuel. His nominibus superiora et inferiora, divina et humana praedicata iungi possunt »[1].

Sed curnam nominibus Deo, Logo, etc. iungere non licet praedicata humana? Quia e mente Nestorii non est *ipsum Verbum*, cuius humana vere propria sunt; remanent potius propria *hominis coniuncti* cum Verbo. « Si quis eas voces, quae tum in evangelicis quam in apostolicis litteris de Christo, qui est ex utraque, conscriptae sunt, accipiat tamquam de una natura, ipsique Deo Verbo tribuere passiones tentaverit tam carne quam etiam deitate, anathema sit »[2]. Nihil enim antiquius habet, quam urgere τὸ prosopon unionis non esse ipsum Verbum, sed Christum. Investigatio huius capitis theologiae Nestorianae intimam mentem haeresiarchae patefacit. Si una revera in Verbo incarnato hypostasis admitteretur, manifesto indifferens esset, utrum nomen concretum aptum supponendi pro hypostasi indicaret utramque naturam simul ut Christus, Dominus, Filius (haec praesertim nominat Nestorius) an alteram tantum, aut divinam, ut Deus, aut humanam, ut homo. Si enim tum divina, tum humana revera propria sunt unius eiusdemque hypostasis, manifeste de quolibet nomine supponente pro hac hypostasi praedicantur. Item manifestum est, exinde nullatenus sequi ex. gr. humana tribui ipsi *naturae* divinae vel verti in naturam divinam. Cur ergo tanta vi tantaque constantia insistitur in hoc, quod tantum nominibus *utramque simul* naturam significantibus tum divina tum humana iungantur? Audiamus ipsum patriarcham Constantinopolitanum.

[1] IUNGLAS, *Die Irrlehre des Nestorius*, p. 13.
[2] *4 Controanath.*, ap. LOOFS, *Ibid.*, p. 213.

« Nam etsi omnem omnino simul novam Scripturam perscruteris, non apud eam usquam invenies, mortem Dei esse; sed cum scriptum est, aut Christo, aut Filio, aut Domino assignari. Christus enim et Filius et Dominus in unigenito in Scripturis acceptus, duarum significatio est naturarum; et aliquando quidem Deitatem, vel humanitatem, aliquando simul utrumque designat: verbi causa, cum Paulus scribens praedicat: Qui cum essemus inimici, reconciliati sumus Deo per mortem Filii eius (Rom., V, 10); humanitatem eius demonstrat. Quando iterum ipse dicit ad Hebraeos: Deus locutus est nobis in Filio, per quem fecit et saecula (Hebr., I, 2); indicaet Filii Deitatem... Ostensum est igitur tibi quia Christi appellatio modo templum, modo inhabitantem Deum in illo demonstrat: exige ubi etiam Dominus in Filii persona ponatur, et nunc quidem hominem illum, nunc Deum ostendat. Venite, inquit, videte locum, ubi positus erat Dominus (Matt., XXVIII, 6). Et iterum mulieres tamquam furto a Iudaeis deflentes ablatum corpus Domini: Tulerunt, ait Scriptura, Dominum meum (Io., XX, 13)... Haec omnia Dominicae incarnationis sunt documenta, quia neque Deus Verbum erat in monumento proiectus... Alibi Dominus demonstrativum est Deitatis, sicut et illud: Unus Deus Pater, ex quo omnia; et unus Dominus Iesus Christus, per quem omnia (1 Cor., VIII, 6)... Alibi autem, sicut dixi, Dominus utrarumque rerum significativum est, sicut est: Domine Iesu, ne statuas illis hoc peccatum (Act., VII, 59)... *Visibilem igitur cum invisibili coniunctam formam cum Deo ad divina deputemus: naturam sustentatam cum sustentante simul honoremus, id est, naturam quae indumentum est Dei, cum eo qui ea utitur honoremus, tamquam radium Divinitatis, ut ita dicam, incarnatae: eam formidemus tamquam divinae auctoritatis inseparabile simulacrum* »[1].

En solutionem aenigmatis. Christus e mente Nestorii est collectio duorum suppositorum et *in ipsa unione* permanentium suppositorum, quamvis intimo aliquo nexu iunctorum, quorum alterum susceptivum est divinorum alterum humanorum. Non est revera unus idemque indivisus praecise in ratione hypostasis de quo divina et humana simul praedicantur.

[1] Mg. P. L., t. 48. col. 798 D sq.

« Non occidit Pilatus deitatem, sed deitatis vestimentum; non Deus Verbum sindone a Ioseph involutus sepulturae mandatur. Quomodo enim ille hoc poterat pati, qui tenet circulum terrae et omnes habitantes...? Sed quis est ille, qui involvitur linteis sepulturae? audi evangelicis vocibus personari: ...et accipiens corpus illud Ioseph involvit in sindone mundo et posuit illud in monumento. ter dixit « corpus » et nec semel meminit deitatis. nec enim vulneraverant milites lancea deitatem... nam si ipse mortuus est, qui vivificat, quis subsisteret, qui mortuum suscitaret?... non est mutatus coniunctione seu societate hominis Deus... sed unitus humanae naturae et deitatis eam complexibus stringens in altum levavit, manens id, quod existebat ipse. Propterea beatus Petrus annuntians ex divinitate orientem visibilis naturae elevationem: hunc Iesum inquit Deus resuscitavit. Non mortuus est Deus, sed (mortuum) resuscitavit... Hunc, inquit, Iesum Deus suscitavit, visibilem, hunc oculis visum, crucifixum, Thomae manibus contrectatum... Et his discipulus convictus... miracula patrantem Deum confessus est: Dominus meus et Deus meus, gloria tibi, non contrectatum proclamans Deum. Non enim tactu deitas invenitur » [1].

Adversarii quidem admonebunt his omnibus unice intendi, ne deitas dicatur passa et mortua esse. Sed frustra. Manifeste enim a Nestorio pro eodem sumitur deitas ac Deus, sicut etiam alias, puta in 4 controanathematismo observare licuit et eodem prorsus modo prohibetur ne dicatur « Deus Verbum passus et mortuus est » ac « Deitas passa et mortua est », prout textus allati probant. Immo exinde, quod absque ullo discrimine Nestorius in hac re adhibet nomina *concreta*, quibus designatur hypostasis Verbi et nomina *abstracta*, quibus designatur natura divina, nova contra eum ansa sumitur.

Inquirere enim oportet in ultimam rationem, cur e mente Nestorii tantundem sit dicere « Deus natus est ex virgine », « Deus passus et mortuus est » ac « Deitas nata est ex virgine », « Deitas

[1] LOOFS, *Ibid.*, p. 266 sqq.: hic etiam patet, quam iniuste Cyrillo improperetur, quod dum Nestorius dicat Mariam non genuisse divinitatem, ipse adversarium dicentem exhibeat: Mariam non genuisse Deum; est enim praecise Nestorius qui indifferenter adhibet Deum et Deitatem: contra FENDT, p. 108.

passa et mortua est ». Unionem substantialem non agnovit — id quod infra magis discutietur — nisi ad constituendam novam naturam, in qua cum agatur de unione duarum naturarum *completarum*, ipsae immutatae permanere nequeunt. Quapropter quoad incarnationem quadruplex tantum disiunctio illi excogitabilis erat: Aut natura divina mutatur in humanam, aut humana in divinam aut natura divina pars evadit naturae compositae aut Verbum tantum secundum dignitatem, inhabitationem, operationem humanitati coniungitur. Illa alia unio substantialis, quam revelatio et ipsi innixus antesignanus catholicus omni ope inculcat, in cor Nestorii numquam ascendit.

At nonne Nestorius toties et tanta vi urget in Christo unum tantum esse prosopon, nonne clarissimis verbis proclamat: « Non alius erat Deus Verbum et alius in quo factus est homo » [1].

Hac solemni declaratione patriarcham Constantinopolitanum omnem dubietatem de sinceritate et integritate fidei suae dissipasse adversarii confidunt. Verum quidem est illum saepissime extollere unum prosopon in Christo, ita iam in illa ipsissima epistola secunda ad Cyrillum damnata in Concilio Ephesino: « In eo autem laudo, quod distinctionem naturarum, secundum divinitatis et humanitatis rationem, harumque in una persona coniunctionem praedicas; quodque Deum Verbum altero ex muliere ortu minime indiguisse affirmas; et quod divinitatem pati non potuisse. Haec enim re vera et orthodoxa, et vanis omnium haereticorum circa Domini naturas opinationibus quam maxime adversa sunt » [2]. Pariter in epistola secunda ad Coelestinum papam: « Nescio enim quemadmodum quidam de ecclesiasticis quandam contemperationis imaginem ex deitate et humanitate unigeniti accipientes aegrotant aegritudine praedictorum haereticorum, dum et corporis passiones audent superfundere deitati unigeniti et immutabilitatem deitatis ad naturam corporis transiisse confingunt et utramque naturam, quae per coniunctionem summam et inconfusam *in una persona* unigeniti adoratur, contemperationis mutabilitate confundunt, caeci, qui nec sanctorum illorum patrum expositionem meminerunt aperte ad eos

[1] LOOFS, *Ibid.*, p. 224.
[2] MANSI, IV, col. 894 E; LOOFS, *Nestoriana*, p. 176.

reclamantes: credimus *in unum Dominum Iesum Christum* filium Dei incarnatum ex Spiritu Sancto et Maria virgine »[1]. Item: « Duarum naturarum una est auctoritas et una potestas, unum sane imperium unaque persona secundum dignitatem et honorem » et iterum: « Oportet manere naturas in suis proprietatibus et sic per mirabilem et omnem rationem excedentem unitatem unam intelligi gloriam et *unum confiteri Filium... non duas personas unam personam* facimus, sed una appellatione Christi duas naturas simul significamus »[2].

Multis talibus textibus innixus inter alios Bethune-Baker negat omnino Nestorium docuisse haeresim communiter ipsi tributam de duabus personis in Christo[3].

Sed assertione unius personae nondum constare de vera unitate in Christo statim nos monent ea, quae notat Franzelin: « Nomen πρόσωπον persona duplici potissimum sensu usurpatur, physico vel morali et iuridico; vel ita scilicet, ut idem sit ac hypostasis naturae intellectualis, vel ita ut intelligatur subiectum iuris, dignitatis, auctoritatis, potestatis; ubi patet, subiectum hoc posse etiam constare pluribus inter se distinctis personis physicis seu hypostasibus, dummodo illae aliquo mutuo inter se habitu colligatae sint, ex quo communitas iuris, dignitatis, auctoritatis, potestatis oriatur »[4].

Haec eo magis valent, in quantum videmus ipsos defensores Nestorii ultro concedere usum termini « prosopon » in scriptis eius minime esse sat determinatum et constantem[5].

[1] LOOFS, *Ibid.*, p. 170 sq.

[2] LOOFS, *Ibid.*, p. 196.

[3] « Nestorius dit not hold the belief commonly attributed to him that in Jesus Christ two persons, the person of a God and the person of a man, were mechanically joined together, one being Son by nature and the other Son by association, so that really there were two Sons and two Christs. He is as explicit as possible on this point ». *Nestorius and his Teaching*, p. 82.

[4] FRANZELIN, *Tractatus de Verbo Incarnato*[2], p. 195, 4°.

[5] Ita BETHUNE-BAKER: « Nestorius puts the theories to elaborate dialectical test to shew this, and that the union must be found somewhere else than in either the *ousia* or the nature of either God or man, and he finds it in the « person ». But what does he mean by the « person »? His use of the word in these passages is indoubtedly puzzling ». *Nestorius and his*

Scrutari ergo oportet, qualis sit re vera unitas huius unius prosopi statuti a Nestorio, physica et substantialis, an tantum accidentalis. Qua in investigatione statim instar lucernae in loco caliginoso nobis inservit aliquod caput principale doctrinae haeresiarchae. Hoc unum prosopon iuxta ipsum nequaquam est *persona Verbi*, sed *Christus* vel *Filius* vel *Dominus*.

« Aiunt ergo (Patres): Credimus in Dominum nostrum Iesum Christum Filium eius unigenitum. Observa hic; quomodo Dominum, Iesum, Christum, Unigenitum, et Filium, nomina utique quae humanae divinaeque naturae ex aequo conveniunt, perinde ac fundamenta quaedam substernentes, incarnationis, mortis et resurrectionis traditionem illico subiungant superstruantque, nempe quo nominibus utriusque naturae quibusdam communibus signis propositis, neque ea quae filiationis et dominationis sunt, scindantur, neque ea rursum quae naturarum sunt, propter filiationis singularitatem in confusionis periculum adducantur. Qua quidem in re Pauli auctoritatem secuti sunt. Hic enim divinae incarnationis facta mentione, eaque mox subiuncturus quae passionis erant, primum illud nomen Christus, ut paulo ante dicebam, utrique naturae commune ponit... Quia enim mortis facturus erat mentionem, ne quis hinc Deum Verbum patibile esse colligeret, subiungit nomen hoc, Christus, quod utramque naturam, patibilem inquam et impatibilem, in unica persona denotat » [1].

Alias: « Quando divina Scriptura narrare vult nativitatem Christi ex beata virgine vel mortem, nullibi ponit illud « Deus », sed aut « Christus » aut « Filius » aut « Dominus », cum haec tria utriusque naturae significativa sint... » [2].

Idem intendunt controanathematismi 4 et 7. « Si quis eas voces, quae tam in evangelicis quam in apostolicis litteris de Christo, qui est ex utraque, conscriptae sunt, accipiat tamquam de una

Teaching, p. 97. Fendt autem ita dicit: « So ist das Bild, venn man in den, πρόσωπον-Stellen das mühevolle Herausarbeiten des ἓν πρόσωπον aus unzulänglichem, sprödem und hundertmal widerstrebendem Gedankenmaterial erkennen will; und es ist vorsichtiger, dabei sich zu bescheiden ». *Die Christologie des Nestorius*, p. 34.

[1] Mansi, IV, col. 894 B.

[2] Loofs, *Ibid.*, p. 273 sq.

natura, ipsique Deo Verbo tribuere passiones tentaverit tam carne quam deitate, anathema sit ».

« Si quis hominem, qui de virgine et in virgine creatus est hunc esse dixerit unigenitum, qui ex utero patris ante luciferum natus est, et non magis propter unitionem ad eum, qui est naturaliter unigenitus patris, unigeniti appellatione confiteatur eum participem factum, Iesum quoque alterum quempiam praeter Emmanuel dicat, anathema sit » [1].

Deinde in primo sermone contra « Τὸ Θεοτόκος »: « Paulus autem omne simul, quod accidit, narrat, et incarnatam essentiam et incarnatae deitatis post unitionem incommutabilitatem semper manentem ». Propter quod et scribens clamat: « Hoc enim sentite in vobis, quod et in Christo Iesu; qui cum in forma Dei esset, semetipsum exinanivit, formam servi accipiens. Non dixit: Hoc sentite in vobis, quod et in Deo Verbo, qui cum in forma Dei esset, formam servi accepit; sed accipiens est istud « Christus », tamquam denominatio duarum naturarum significativa » [2].

Quid autem est Nestorio hoc unum prosopon Christi vel Filii? Superius dictis suppositis hac quaestione hic supersedere possemus. Sed pro rei momento iterum ipsum patriarcham nobis illam edisserentem introducemus.

« Non alius erat Deus Verbum et alius in quo factus est homo. *Unum enim erat amborum prosopon dignitate et honore*, adoratum ab universa creatura, neque ullo modo vel tempore voluntatis et inclinationis diversitate scissum » [3].

« Vel si habitationem dicimus de Christo et templum deitatis et gratiae Spiritus Sancti descensionem, non eandem dicimus habitationem, qualis facta est in prophetas, non talem, qualis in apostolos celebrata est, sed neque talem, qualis est in angelis... Dominator enim Christus etiam secundum corpus omnium Dominus. Nam etsi dicamus templum, sed minime a deitate separabile et coniunctum Deo, totam possidens operationem divinam et nunc coopificem Deo et quod cum eo omnium dominetur. Sed sicut

[1] Loofs, *Ibid.*, p. 214.
[2] Loofs, *Ibid.*, p. 254; alii textus ap. Loofs, ex gr., p. 295.
[3] Loofs, *Ibid.*, p. 224.

« Deum » dicimus omnium creatorem et « deum » S. Scriptura vocat Moysen... sed simili voci honorem similem minime deputamus. Sic neque quod communis vox sit, qua dicimus « Christus » et Filius », circa vocis similitudinem debemus offendere. Sicut enim filius Dei dicitur Israel... non tamen sicut una vox, sic et unus est intellectus... Sed communicatio nominum similis, sed non eadem dignitas. Deus Christi est Verbum ex Patre (genitum) » [1].

Coniunctio ergo Christi hominis cum Deo arctior quam in prophetis, sed accidentalis unionis genus non excedens. Deus enim Verbum est Deus hominis Christi.

Pariter Nestorius tantopere urget in Christo *unum esse Filium*, non duos Filios. Sed cuiusnam rationis iterum est haec unitas?

« Filium quidem Dei genuit et Virgo Christigenitrix, sed quoniam Filius Dei duplex est in naturis, genuit quidem Filium Dei, sed genuit humanitatem, quae est filius propter Filium ipsi coniunctum. Nam erat quidem Deus Verbum Filius ante incarnationem, et Deus simul existens cum Patre, ultimis temporibus assumpsit formam servi. Sed etiam propterea vocatus Filius, post assumptionem nequit vocari separatus Filius, ne duos Filios doceamus, sed quoniam illi coniungitur, qui in principio est Filius (qui ipsi coniungitur), nequit *secundum dignitatem filiationis scissionem subire* » [2].

« Propterea volo vos cum securitate plaudere. Scissio non est connexionis et dignitatis et potentiae et filiationis et ipsius esse Christus; cum filius Christus est, in his non est scissio. Sed est separatio deitatis et humanitatis. Christus secundum esse Christus non est divisus, Filius secundum esse filius non est divisus. Non enim habemus duos Christos, nec duos filios. Non enim apud nos primus habetur Christus et secundus, nec alius et alius, nec iterum alius filius et alius, sed ipse unus duplex est non secundum dignitatem, sed secundum naturam » [3].

Formulae ergo « Christus est unus », « Christus una persona » nondum Nestorium fidelem interpretem veritatis vindicant. In-

[1] LOOFS, *Ibid.*, p. 289 sqq.
[2] LOOFS, *Ibid.*, p. 274 sqq.
[3] LOOFS, *Ibid.*, p. 280 sq.

quiri debet utrum e mente eius qui eas statuit, unionem physicam, substantialem, an tantum accidentalem exprimant. Etiam hodie perpensis iis, quae in expositione istarum dictionum a Nestorio dicuntur, non senties difficultatem subscribendi illis, quae suo tempore Franzelin de uno prosopo et Filio a Nestorio proclamato iudicavit: « Quando igitur Nestorius Christum dicit *unum filium*, intelligit per modum collectivi duos Verbum et hominem et ut ait Cyrillus « par Filiorum »; praeter hunc autem Filium constantem ex duobus morali coniunctione unitis non existit alius Filius Dei (saltem hoc gradu et hac perfectione), adeoque potest praedicari *unus* Filius. Ita et alibi collective nomen Iesu Christi Nestorio significat duos « eum qui mortuus est et eum qui non est mortuus » [1].

Quid modo iudicandum est de doctrina in libro Heraclidis [2]? Dum aliqui in hoc opere sinceram et puram doctrinam de incarnatione se invenire putant, alii condemnatum et in exilium eiectum suam theoriam saltem mutasse contendunt, alii demum eandem ac in prioribus operibus haeresim contineri tenent. Bethune-Baker (qui ceteroquin doctrinam Nestorii semper verae fidei conformem fuisse defendit) quam maxime huic operi innixus Nestorium unam tantum personam in Christo admisisse et quidem hanc personam esse ipsissimam personam Verbi asserit [3]. Item Fendt, quamvis aliqua dubietate admixta idem contendit [4].

[1] FRANZELIN, *de Verbo Inc.*, p. 195.

[2] Librum Heraclidis citabimus secundum traductionem Gallicam elaboratam a F. NAU.

[3] By themselves these words (immediate antea citantur verba Nestorii ad Cyrillum, quae inveniuntur ap. NAU, p. 129) might suggest the conception of a personality which only began at the Incarnation: the person was one who was both God and man and that person did not exist before. It was a new person (Christ) who was formed, not a new divine-human nature... But his reference really is to the words of the Nicene Creed and the order in which its clauses are placed, « beginning » with the « one Lord Jesus Christ »; and else where he is strong on the point that it was the pre-existent word of God, consubstantial with the Father, who became man ». *Nestorius and his Teaching*, p. 98.

[4] « Mann kann nicht darüber hinwegkommen: der Erlöser hat für Nestorius nur ein einziges πρόσωπον, und dies ist das πρόσωπον des Gottlogos. Aus-

Sed fidenter dicimus condemnatum Ephesi in nulla re esse tam explicitum, quam in hoc, *quod prosopon unionis non sit ipsum Verbum.* Cyrillo quam maxime crimini vertitur, quod omnia tum divina tum humana Verbo tribuat tamquam prosopo unionis. « De l'union des deux natures résulte un prosopon? Même à toi je t'ai dit... que nous ne divisons pas l'union, ni le prosopon qui résulte de l'union. Nous ne partons pas encore de Dieu le Verbe, comme d'un prosopon d'union, mais de celui d'où sont partis les Pères... Remarque que toutes les choses qui impliquent changement, ils les arrachent comme jusqu'à la racine... Car si tu transportes toutes les propriétés de la chair à Dieu le Verbe, veille à ce qu'en volant les propriétés des natures, selon ta locution, tu ne dises ce que les trois cent dix-huit Pères ont rejeté d'une seule voix... ».

Deinde magis infra explicat prosopon unionis esse Christum [1]. Et alibi: « Le Christ est les deux (Dieu le Verbe et l'homme) par nature. C'est pourquoi les propriétés des deux natures conviennent aussi à un prosopon, non celui de l'essence de Dieu le Verbe. Le prosopon ne se trouve pas dans l'essence, il n'est pas (par exemple) dans l'essence de Dieu le Verbe qui n'est pas le prosopon d'union des natures qui se sont unies; de manière à unir les deux essences dans un prosopon de Dieu le Verbe, car il n'est pas les deux par essences. Ce n'est pas que Dieu le Christ soit en dehors de Dieu le Verbe, mais il désigne l'union des deux essences: de Dieu le Verbe et de l'homme. Car Dieu et l'homme constituent le Christ »[2].

Cyrillo improperatur, quod abscondat immo e medio tollat humanitatem, quia nihil tribuat homini specialiter intellecto praeter Verbum, sed omnia praedicet de Verbo: « Avant tout réprimande-

drücklich bekämpft er die Theologen aus der Gefolgschaft das samosatenischen Paulus, welche von einem doppelten Sohn und einem doppelten Christus sprechen, so wohl in bezug auf die πρόσωπα usw ». « Trotzdem läuft seine Sprech- und Denkweise da und dort sicherlich in Formeln ab, die ein Fortexistieren des menschlichen πρόσωπον neben dem göttlichen nahe legen. Nestorius hat nun einmal für die menschliche Natur des Herrn ein eigenes πρόσωπον statuiert, und nun steht ihm dieses bei allen Behauptungen des ἓν πρόσωπον Χριστοῦ im Wege. Er quält sich nach bestem Können damit ab ». *Die Christologie des Nestorius*, p. 33.

[1] NAU, *Le livre d'Héraclide de Damas*, p. 129 sq.

[2] *Ibid.*, p. 146.

toi toi-même pour l'avoir dit; et si tu n'oses pas dire que c'est grâce à l'union que la chair a eu le prosopon de la divinité, et si tu attribues à Dieu le Verbe seul les propriétés de l'humanité et de la divinité et, à l'humanité, ni celles de l'humanité ni celles de la divinité, tu caches l'humanité, lorsque tu nommes Dieu le Verbe dans les deux essences... tu établis de toute ta force l'incarnation de Dieu le Verbe au sens des ariens et des apollinaristes... »; et magis infra: « Tu transportes à Dieu le Verbe comme à l'ouvrier, toutes les propriétés de l'instrument, mais tu ne donnes pas à l'instrument celles de l'ouvrier, car il n'a pas été pris pour agir et souffrir volontairement dans sa nature, mais pour que Dieu le Verbe souffrît toutes les choses humaines et les fît, n'ayant pas de volonté propre... mais tu donnes à Dieu le Verbe de sentir... Car celui qui attribue à l'unique prosopon de Dieu le Verbe les propriétés de Dieu le Verbe et celles de l'humanité, et ne donne pas le prosopon de Dieu le Verbe en compensation à l'humanité, celui-là détruit l'union des orthodoxes et la fait ressembler à celle des hérétiques »[1].

Textus adhuc augeri possent[2], sed haec sufficiant, ut pateat e mente Nestorii minime humanitatem et quae ad illam pertinent vere esse propria ipsius personae Verbi, nec illud unum prosopon esse personam divinam Verbi. Cum ergo Revelatio quam maxime inculcet personam Christi non esse nisi *personam divinam et ipsum Verbum esse hunc unum*, de quo divina et humana praedicari debeant, etiam in libro Heraclidis virus haeresis contineri patet. Immo, cum ipsum Verbum esse hanc unam personam Christi negetur eo ipso *unio substantialis in persona tantum* prorsus negatur. Quae quidem pro nobis imperscrutabilis mysterii obscuritate velatur, sed neque evidentem repugnantiam continet, sub ea tamen indispensabili conditione, ut ita concipiatur, quemadmodum ab initio Ecclesia Catholica intellexit, nempe ut *persona divina*, quae proinde ex unione non resultat, sed illi praeexistit, ad sui unitatem integram naturam humanam assumat. Sed Nestorius inevitabiliter omnem unionem *substantialem* negat, propterea unam personam physicam

[1] NAU, *Ibid.*, p. 211-213.
[2] *Ibid.*, p. 282, p. 127.

admittere nequit. Si enim quis personam ex unione de novo constitui contendit, certe nequit haberi constitutio *novae personae*, nisi in quantum per prius constituatur *nova natura*. Cum autem in Christo constitutio novae naturae manifeste repugnet — *et hoc ipse Nestorius profitetur* — agitur enim de duabus naturis completis et in ipsa unione integris et impermixtis perseverantibus, — iam patet ipsum *omnem unionem substantialem* e medio tollere.

Quae usque modo per explicita verba haeresiarchae probata sunt, ex aliis rationibus quam maxime corroborantur.

Quomodo enim Cyrillo toties exprobraret, quod realitatem humanae naturae negaret, quod tantum *apparentiam* humanitatis admitteret, exinde quod Alexandrinus omnia *Verbo* et nihil *homini peculiariter sumpto praeter Verbum* tribuebat, si ipse tenuisset, ipsum Verbum esse hanc unam personam Christi, cuius humanitas vere esset propria[1]? Cyrillus enim passim utramque naturam in ipsa unione integram permanere urgebat et Nestorius hoc in ipso agnoscebat et laudabat. Ergo non nisi concludendo poterat patriarcha condemnatus conari hanc sequelam deducere, a quo tamen conatu abstinuisset, si rite intellexisset incarnationem, prout Bethune-Baker persuadere intendit. Nimis manifestum apparet, aliquem qui concipit humanitatem vere ut naturam propriam ipsius suppositi divini et ut non independenter sistentem in se, non posse scandalizari propter negatam realitatem huius humanitatis exinde, quod dicatur naturam esse propriam Verbi et non alicuius hominis praeter Verbum.

Etiam pugna acerbissima contra formulam ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν non intelligeretur, si Nestorius idem sensisset, quod Ecclesia Catholica inhaerens Scripturae et Traditioni docet. Sed instanter monemus, nos, quamvis formulam hanc tamquam rectam expressionem verbi revelati veneremur, nequaquam contra patriarcham Constantinopolitanum ex oppositione ipsius contra hanc dictionem ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν arguere, sed potius *ex modo et rationibus*, quibus illam impetit. Quare tota expositio Bethune-Baker, cap. XI, instituta minime sufficit ad defendendum Nestorium tamquam orthodoxum, praesertim cum ex longissimo textu ibi allato in favorem

[1] Textus inveniuntur apud NAU, p. 136, 142, 185 alibi.

Nestorii [1] manifestissime eluceat, patriarcham condemnatum nullatenus unam personam divinam Verbi admisisse, quae assumat integram naturam humanam.

Cyrillus hac dictione ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν immediate exprimit, unionem esse veram, substantialem, i. e. intrinsecam et secundum aliquid substantiale. Sed cum ex altera parte quam maxime integritatem perseverantem utriusque naturae in ipsa unione urgeat, *iam patet,* ipsum illam unionem substantialem *sola revelatione* notam intendisse, ubi natura humana ut propria ipsi Verbo communicatur, ita ut persona Christi non sit nisi divina.

Audiamus modo Nestorium contra hanc dictionem arguentem: « Comment dis-tu que la nature humaine ne peut pas être conçue à part, surtout en dehors de l'essence de Dieu le Verbe, qui est Fils non par nature, mais par l'union? Mais tu dis qu'il y a aussi des diversités dans les natures qui ont été reunies pour constituer l'union d'un Fils. Mais la diversité des natures n'a pas été supprimée par l'union des natures; ce n'est pas comme si la diversité des natures était supprimée, par l'union. Si donc la diversité des natures n'est pas enlevée, la nature de la chair appartient seulement à la nature de l'humanité. Celui qui est Fils, consubstantiel à Dieu le Père et au Saint Esprit, appartient seulement et uniquement à la divinité, car, par l'union, la chair est Fils et Dieu le Verbe est chair. C'est pourquoi celui qui parle ainsi, ne dit pas deux fils ni deux chairs, il ne dit pas deux chairs dans la nature, ni la chair dans l'un, la filiation dans l'autre, mais ils se servent des prosopons naturels de l'une et de l'autre nature dans ce qui leur est propre... Des deux natures proviennent des prosopons naturels. On ne dis pas que les natures sont séparées, lorsqu'elles conservent les différences des natures et qu'elles ne sont pas supprimées. Ou bien dis que les natures ont conservé leurs différences, puis réunis-les dans une union inséparable, sans que les diversités des natures soient supprimées par l'union » [2].

[1] Textus apud BETHUNE-BAKER, p. 175-188 citatus invenitur apud NAU, p. 136 sqq.

[2] NAU, p. 141 sq.

Argumentatio condemnati eo redit: Aut tu (Cyrillus) diversitatem naturarum supprimis et tibi ipsi contradicis aut integritatem utriusque naturae sustines et tunc humanitas sibi ipsi pertinet (et non est propria Verbi) et divina natura sibi pertinet et habentur duo prosopa *naturalia*, quare unio in alio consistere nequit, nisi quod duae naturae alternis prosopis utantur. Unusquisque videt illud membrum disiunctionis, quod iuxta placitum Bethune-Baker genuinam doctrinam Nestorii exhiberet, hic penitus ignorari.

In sequentibus haeresiarcha nobis aliud caput suae theologiae aperit. Ex illis enim arguit, quae locum obtinent in illa unione substantiali, quae vocatur in natura, ubi scilicet duo ita coëunt, ut inde resultet tertium diversum ab utroque componente, ita ut constitutiva se habeant ut in potentia quoad perfectionem totius, ubi proinde utrumque completur et ex communicatione proprietatum et passionum alterius mutatur, in qua utraque natura integra remanere non posset. Ne autem argumentum eius omni vi destituatur, omnino supponere debet *non dari aliam unionem substantialem, nisi hanc in natura*. Neve Cyrillo vitio vertatur, quasi comparatione unionis inter corpus et animam inducta Nestorium provocaverit. Cyrillus enim tantum istam comparationem appellat ad perorandam unionem substantialem, dum aliunde clarissime ostendat se intendere unionem substantialem alius omnino rationis ac illa, quae passim cernitur in universo.

En verba condemnati: « Tu dis ceci, cela et tout, mais tu ne parles pas de l'union hypostatique pour supprimer les natures, mais pour établir l'union naturelle qui provient de la composition en une nature. *De même que l'âme et le corps concourent en une nature de l'homme, ainsi Dieu le Verbe s'est uni à l'umanité, et c'est cela que tu appelles union hypostatique. Mais quand bien même les natures subsisteraient, il y aurait union pour former une nature passible, faite et créée, car l'union naturelle est une seconde création.* Ce qu'elles n'ont pas par leur nature, elles le reçoivent dans leur nature par l'union naturelle. Mais les choses, qui sont unies d'une union naturelle, sont unies avec la passivité naturelle de l'autre et ne souffrent pas volontairement leurs souffrances mutuelles; comme l'âme et le corps, qui ne reçoivent pas dans leur nature leurs propriétés mutuelles, mais par l'union naturelle par-

ticipent l'un à l'autre et donnent et reçoivent les souffrances de l'un et de l'autre par nécessité naturelle, et dans le mélange naturel, au point que celui qui n'aurait pas souffert par lui-même, souffrira. Car dans l'union, ce n'est pas l'âme en particulier qui souffre de la faim et de la soif, ou qui se plaint d'une coupure, d'une brûlure... »[1].

Hinc etiam Cyrillo constanter improperatur, quod Ario vel Apollinari accedat eo quod omnia ipsi Deo Verbo tribuat, ut statim in sequentibus et alias[2]. Multis iam annis antea eodem modo Cyrillum impugnaverat[3], constanter praesupponens in tali accusatione non dari unionem substantialem nisi ad constituendam novam naturam.

Eidem falsissimo fundamento Nestorius innitur, ubi patriarcham Alexandrinum propter formulam « μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη » carpit. Obiciens sibi verba Cyrilli in epistola ad Acacium: « Neque enim cum priscis quibusdam haereticis Dei Verbum ex propria, hoc est, ex divina natura corpus sibi construxisse putabimus: sed divinis scripturis ubique adhaerentes, ex sancta virgine carnem accepisse constanter affirmamus. Quapropter ea ex quibus est unus et solus Filius, ac Dominus Iesus Christus, dum cogitationibus apprehendimus, duas quidem naturas unitas esse dicimus; verum post hanc adunationem, tanquam sublata iam in duos sectione, unam esse credimus Filii naturam tamquam unius, verum inhumanati et incarnati. Cum ergo Deus Verbum inhumanatum et incarnatum dicatur, procul facessat omnis conversionis suspicio (mansit enim quod erat) et unio confusionis omnis plane expers a nobis agnoscatur »[4] — obiciens inquam sibi haec verba patriarcha condemnatus in hunc modum contra ea ratiocinatur[5]:

[1] Nau, p. 142 sq.

[2] *Ibid.*, p. 85-87, 143, 155, 162.

[3] Loofs, *Nestoriana*, p. 259 sq., 339 sq.

[4] Mansi, V, col. 319.

[5] Iterum non inde arguimus, quod condemnatus hanc formulam impugnat, sed ex modo argumentationis contra illam contextae. Formulam interpretationi Monophysiticae ansam praebentem Cyrillus ita exponit, ut natura sit identica hypostasi; natura humana exprimitur apposito σεσαρκωμένη Loco eius alias dicit: μία του Θεοῦ Λόγου ὑπόστασις σεσαρκωμένη ex. gr. Mg., 77,

« Toute nature *complète* n'a pas besoin d'une autre nature pour être et pour vivre ; car elle possède en elle et elle a reçu tout ce qu'il faut pour être. Dans un composé naturel au contraire on voit qu'aucune des natures qui contribuent à le former n'est complète, mais elles ont besoin l'une de l'autre pour vivre et subsister. C'est ainsi que le corps a besoin de l'âme pour vivre, car il ne vit pas à part, et l'âme a besoin du corps pour sentir, sinon elle verrait même sans yeux... Comment donc, des deux natures complètes, dis-tu une seule nature, puisque l'humanité est complète et n'a pas besoin de l'union de la divinité pour être homme ? Ce n'est pas à l'union de la divinité qu'elle (l'humanité) doit d'être homme, mais à la force créatrice de Dieu, qui a amené à l'existence tout ce qui n'était pas, quand bien même l'union aurait eu lieu dès sa création. Et la divinité n'avait pas besoin de l'humanité, pour comprendre ou pour sentir les choses humaines. Comment donc l'union du Fils aurait-elle abouti à une nature ? Supprime donc complètement les deux natures et il y aura place pour cette doctrine d'une nature. Tu donnes à l'homme une nature différente de toutes les natures humaines, sans âme comme l'a dit Arius, ou sans intelligence comme l'a dit Apollinaire. Et ensuite tu fais que Dieu le Verbe n'est pas indépendant, car il n'est pas une nature complète, puisqu'il a besoin de la nature de l'homme. Maintenant tu dis au même endroit des choses contraires : qu'il y a deux natures complètes dont est formé le Fils, et que l'union aboutit à une nature du Fils... tu as dit deux natures unies : mais ensuite en disant une seule nature du Fils, tu supprimes celle de la chair »[1].

Argumentum Nestorii unice illam unionem respicit, vi cuius duo ad unum tertium efformandum coëunt, verbo unionem in natura. Impossibilitate talis unionis demonstrata condemnatus sibi persuasum habet, se omnem sensum rationabilem istius formulae μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη exclusisse. Ita autem ratiocinari

116 C. Integritatem impermixtam utriusque naturae ubique exprimit. Cfr. REHRMANN, *Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien*, Hildesheim, 1902, Borgmeyer, p. 333 sqq.

[1] NAU, p. 268 sq.

profecto non potuisset, a fortiori non statim periculum Apollinarismi inferre, si illam aliam unionem toto coelo diversam, nempe *in persona tantum* agnovisset. Procul dubio enim ista formula rectae istius expositionis, scilicet unionis in persona tantum capax erat, immo iuxta expositionem Cyrilli nonnisi isto sensu intelligi poterat. Omni enim ope patriarcha Alexandrinus integritatem impermixtam utriusque naturae etiam in ipsa unione inculcabat perspicue manifestans se nihil aliud intendere, nisi unum eundemque scilicet Deum Verbum tum divina tum humana propria habere. Quare iterum iure merito concluditur condemnatum Ephesi illam unionem, quam revelatio proponit ne quidem considerasse.

Porro Bethune-Baker in favorem clientis sui plurimos textus affert, maximopere capitibus VI et X probare quaerit Nestorium numquam duo prosopa, sed unum prosopon et unum Filium in Christo docuisse; praesertim testimoniis capite X ex libro Heraclidis allatis confidit, quibus patriarcha condemnatus ex una parte unum prosopon et unum Filium in Christo tanta efficacia praedicat, ex altera parte eadem vi protestatur se tantum confusionem naturarum arcere voluisse.

Sed ut haec testimonia Nestorium tantis gravatum tamquam interpretem fidelem incarnationis vindicarent, expressiones adhibitae non tantum deberent haeresim non manifestare, sed potius excludere. Solis dictionibus unius prosopi, unius Filii. etc. nihil effici superius vidimus. Una imprimis confessio fundamentalis deest, cuius defectus praesertim post decisionem Ephesinam et tot discussiones instantiasque Cyrilli factas, si Nestorius recte unionem *concepisset*, explicari omnino non potest, nempe ipsum Deum Verbum, unum eundemque propria habere tum divina tum humana. Non enim, ut iterum iterumque hoc perpendamus, de speciosa formula agebatur, sed de expressione maxime obvia et ab ipsa S. Scriptura adhibita dogmatis. In ipsissimis his textibus autem a Bethune-Baker in favorem condemnati allatis Cyrillus carpitur eo titulo, quod omnia etiam humana ipsi Verbo tribuat, nihil relinquat praedicandum de homine specialiter intellecto praeter Verbum et insuper ex asserto fundamentali Cyrilli immediate infertur ipsum confusionem naturarum introducere, quamvis patriarcha Alexandrinus tam explicite hoc excludat. Ita ex. gr. in longissimo illo textu a Bethune-Baker

capite X primo loco citato[1]. Ibi inter alia haec disiunctio habetur: « L'union des natures n'a pas abouti à une nature ou à une confusion ou à un changement, ou à une mutation de l'essence de la divinité en l'humanité ou de l'humanité en la divinité, ou au mélange des natures ou à la composition d'une seule nature, les natures ainsi réunies étant mélangées et souffrant ensemble dans leurs opérations naturelles. Ils (Cyrille, Arius, Eunomius et Apollinaire) détruisent tout cela par l'union naturelle et personnelle, ils prennent tout ce qui est dans sa nature humaine et l'attribuent en nature à Dieu le Verbe: la crainte humaine, la trahison... »[2].

Unusquisque videt etiam in hoc ipso textu tantopere elato a Bethune-Baker istum modum unionis, quam fides requirit penitus ignorari. Facillime autem explicatur, quomodo patriarcha Constantinopolitanus tales dictiones specietenus orthodoxas adhibuerit. Praeinveniebat enim constantem praedicationem Ecclesiae et fidem cordibus fidelium firmissime insitam, quibus nimis aperte contradicere non audebat.

Alii deinde textus, qui in se orthodoxe exponi *possunt* (errorem tamen *non excludunt*) aliis interseruntur, in quibus haeresis emicat. Ita ex. gr. testimonium, in quo iuxta Bethune-Baker clarissime doctrina duas personas in Christo statuens reicitur, interpositum est illis, quibus non nisi unionem accidentalem proponi e superius dictis patet. Postquam Nestorius illud « plenum gratiae et veritatis » de ipsa plenitudine divinitatis exposuit ex prologo Sancti Ioannis ostenditur unigenitum Filium Patris apparuisse *in* carne, habitasse *in* carne. « Tel qu'est celui, qui était le Fils bien aimé, selon qu'ils l'ont reçu et selon qu'ils ont cru en lui, de la même manière ils ont vu celui qui est apparu dans la chair, lui-même et non un autre Dieu, ni non plus un autre Verbe... ni non plus un autre Fils unique, mais le même qui est apparu dans la chair... Comme il connaissait notre nature, il nous a raconté dans notre nature elle-même ce qu'aucun des hommes n'a jamais vu. Comment donc est-il possible que nous entendions par celui-ci un Fils, et par le

[1] Textus hic a BETHUNE-BAKER, p. 149-158 allatus, apud NAU invenitur p. 81 sqq.

[2] NAU, p. 86.

Christ un autre Fils qui est homme seulement et qui demeure, par l'égalité et l'honneur de la filiation, dans l'image de celui que vous niez avoir été envoyé et avoir vécu au milieu de nous? C'est par une sorte d'habitation divine, lui qui demeurait dans la forme de Dieu, qu'il a habité ; comme l'Evangéliste nous fait monter clairement de Dieu le Verbe vers Dieu le Verbe et, en dehors de Dieu le Verbe, ne connaît pas un autre Verbe, ni un autre Fils unique de Dieu, si ce n'est celui-ci avec la chair » [1].

Nestorius hic loquitur sub vivido influxu Sacrae Scripturae. Verbum, quod apparuit in carne, narravit nobis in nostra natura, est ipsissimus Unigenitus Patris et Christus non est merus homo. Non datur unigenitus Filius Dei et praeter ipsum alius Filius Dei, nempe Christus, qui sit tantum homo. Usquemodo omnia magnifice procedunt. Sed parvula quaestio permittatur. Hic homo Christus coram nobis adstans estne ipsissimus Deus Verbum, *unus indivisus in ratione habentis propria tum divina, tum humana,* necne? Hoc praecise revelatio clamat, hoc Ephesinum expostulat, hoc Cyrillus propugnat. *Velit nobis afferre Bethune-Baker textum, in quo patriarcha Constantinopolitanus hanc assertionem primariam, fundamentalem, impraescindibilem statuat.*

Homo ab ipso ita ponitur in Christo, ut ei aliquid tamquam proprium competat vel tribuatur, quod *ipsi Verbo* tribui non potest, et tamdiu non est *idem Deus ac homo.*

Praeter Deum Verbum Evangelista non novit aliud Verbum, neque alium Filium unigenitum Dei, nisi istum cum carne [2]. *Sed quaenam est unitas* huius carnis cum isto Deo Verbo? Quomodo Nestorius huic quaestiunculae respondeat, superius in extenso consideravimus [3].

Quare non obstante fervore, quo Bethune-Baker plurimis textibus congestis [4] Nestorio patrocinatur, nullatenus probatum remanet istud: « The examination of the teaching of Nestorius which we have conducted up to this point seems to be steadily leading to the conclusion that he was the victim of much misunderstanding,

[1] Nau, p. 47.

[2] Vide finem textus proxime citati.

[3] Videsis superius.

[4] Multos textus allatos contrarium eius probare, quod auctor intendit, facile ostendi potest.

that many of his sayings and arguments were misrepresented, and that the doctrines attributed to him were not his »[1].

Habeturne ergo in libro Heraclidis mutatio doctrinae prae ceteris scriptis haeresiarchae?

Aliqui hoc opus postumum ita interpretantur, ut illud « prosopon unionis » nihil aliud significet nisi quod Verbum suam dignitatem et venerabilitatem homini communicet, proinde sententia patriarchae condemnati quoad rem eadem permanserit. Ita R. Schultes[2]. M. Jugie idem tenet: « L'union des deux natures n'est au fond qu'une union d'ordre moral. Le Verbe considère comme sienne la personne humaine; il se l'approprie par bienveillance, par affection; à son tour, la personne humaine considère comme sienne la personne du Verbe et lui est étroitement unie par l'amour. C'est un don mutuel comme celui qui se fait par l'amitié: le mien est le tien et le tien est le mien »[3]. Hanc expositionem approbat Chr. Pesch[4].

Secundum R. Seeberg liber Heraclidis unionem ita exponit, ut oriatur aliqua coniunctio spiritualis, in qua voluntas divina auctoritate pollet, voluntas humana oboedit. Inquantum ambae naturae voluntate praeditae sunt, personae sunt, quarum altera iubet, altera oboedit. Sed cum humana natura a Nestorio ita concipiatur, ut prosopo deitatis utatur et vice versa deitas prosopo humanitatis utatur, omni ope asserit se unam tantum personam admittere[5].

[1] BETHUNE-BAKER, *Nestorius and his Teaching,* initio c. X, p. 148.

[2] « Prosopon besagt bei Nestorius nicht mehr als was wir heute noch in der gewöhnlichen Umgangssprache mit dem Ausdrucke: diese oder jene Person, mit acceptio personarum, Persönlichkeit, Würde, Stellung, Amt, Namen usw. bezeichnen. Der Mensch und Gott sind in Christus eins oder haben ein prosopon, sagt nicht mehr als: A. und B. sind Eins, Mann und Frau haben den gleichen Namen, Kinder und Eltern haben den gleichen gräflichen Stand, zwei Freunde sind ein Paar. Nach Nestorius hat das Wort dem Menschen Christus in einzigartiger Herablassung seine « Persönlichkeit », seine Dignität, Verehrungswürdigkeit, d. h. alles, was er nach Aussen einem Menschen mitteilen konnte, zur Verfügung gestellt, nur sein Sein ausgenommen ». *Die Bewährungslehre des Nestorius* in « Der Katholik » 93, Iahrg., 11 (1913), 237-238.

[3] *Nestorius et la controverse Nestorienne,* p. 102 sq.

[4] *Zur neuern Literatur über Nestorius,* p. 26.

[5] « Die Einigung vollzieht sich nicht zwischen zwei Naturen, müsste dann doch in der göttlichen ein Erleiden, in der menschlichen ein Vergehen

Alii e contra propugnant saltem in libro Heraclidis non doceri meram unionem moralem. « On sait depuis longtemps, il est vrai, que Nestorius n'a pas voulu séparer le Fils de Dieu et le Fils de l'homme en deux personnes unies d'un lien moral; cette thèse était plutôt la conclusion logique qu'on tirait de ses expressions incorrectes, mais qu'il n'aurait pas admise lui-même. En effet dans le « Bazar » il rejette ces opinions avec horreur, et il nie formellement qu'il ait jamais enseigné les hérésies qu'on a condamnées sous son nom »[1].

I. Tixeront ita iudicat: « Cette unité, dans la doctrine du patriarche, vient d'une jonction qui se serait opérée entre les personnalités respectives des deux natures. Il semble bien, en effet, que Nestorius ne conçoive pas une nature existant sans sa personnalité connaturelle. Le Verbe et l'homme apportent donc chacun la leur dans l'union. Dans cette union les natures restent ce qu'elles

angenommen werden, sondern es ist eine freie geistige Gemeinschaft, bei der der eine Teil die Autorität hat und der andere gehorsam ist. So wird nun *der göttliche Wille auch der Wille Iesu* und zwar nicht gewaltsam, sondern vermöge des freien Gehorsams des letzteren. Sofern nun aber beide Naturen wollende Wesen sind, müssen beide als Subiecte oder Personen angesehen werden, die eine gebietet, die andere gehorcht... Aber auch das leuchtet jetzt ein, warum Nestorius mit grosser Energie *eine Person* zu lehren behauptet, wiewohl doch beide Naturen persönlich sind. Indem nämlich Nestorius die persönliche Gottheit setzt, denkt er mit ihr die Menschennatur, deren Person jene ist; und indem er die menschliche Person setzt, denkt er als ihre Natur und Kraft die göttliche Natur, deren Person jene ist. Da nun aber die Gottheit der Menschheit das sein will, was diese jene sich sein lassen will, so stellt in der Tat diese Vereinigung sich als ein konkretes Wesen dar, das sich zu gleicher Zeit, vom göttlichen Standpunkt her angesehen, in einem Zustand der Erniedrigung, vom menschlichen Standpunkt aus betrachtet, in einem Zustand der Erhöhung befindet. Dabei steht aber fest, dass nicht die eine Natur physisch in die andere verwandelt wird, sondern dass beide verbunden sind durch das geistige Verhältnis, das sich aus dem gemeinsam gewollten Zweck ergibt ». *Dogmengesch.*, t. II², p. 203. Secundum Seeberg ergo Nestorius duas naturas personales (= duas personas physicas) statuit *morali vinculo* unitas et sic unam personam efformantes *S. asserit se ita interpretari librum Heraclidis secundum ea, quae Bethune-Baker ex hoc opere communicat.*

[1] « Rev. Bénéd. » 25 (1908), 388, ubi tamen conceditur doctrinam Nestorii etiam prout exstat in libro Heraclidis esse haereticam.

étaient; mais les personnalités s'unissent au point de n'en former qu'une, « le prosopon d'union », qui n'est ni celui du Verbe, ni celui de l'homme, mais du composé... Nestorius parle souvent dans le livre d'Héraclide d'une sorte d'échange mutuel des personnalités entre le Verbe et l'homme, le Verbe se servant du prosopon de l'humanité et l'humanité se servant du prosopon de la divinité; et l'on pourrait croire qu'il veut par là expliquer l'origine de l'unité dont nous parlons et le lien même de l'incarnation... Mais ce n'est pas là, je crois le fond de sa pensée. L'usage mutuel des prosopons, dans la théorie de Nestorius, ne constitue pas l'unité personnelle de Jésus-Christ: il est seulement une conséquence de cette unité. C'est parce que Jésus Christ, Dieu-Homme, est une seule personne par le prosopon d'union, qu'en lui « la divinité se sert du prosopon de l'humanité, et l'humanité de celui de la divinité », c'est-à-dire que Jésus-Christ Dieu (mais toujours homme) agit en homme et que Jésus-Christ homme (mais toujours Dieu) agit en Dieu. L'unité personelle de Jésus-Christ est constituée par une « prise » et un « don ». La personne du Verbe *prend* en elle la personne de l'homme, et elle-même *se donne*, en compensation, à cette personne. Par cette prise et par ce don, les deux prosopons se compénètrent, sont « l'un dans l'autre »: ils ne forment plus qu'une personne, la personne du Christ, puisqu'ils perdent, dans cette union, leur être à part, et deviennent partie d'un tout. Cette unité personnelle du tout ne résulte pas cependant d'une fusion ou combinaison des prosopons divin et humain entre eux »[1].

Tixeront multos textus citat ad probandum Nestorium in libro Heraclidis unionem in Christo ita concepisse, ut constituatur nova persona in Christo, etsi concedat neque ita doctrinae revelatae satisfieri.

At exceditne ista unitas statuta in Christo *accidentalem*[2]? Profecto non sufficit tantummodo asserere *unum prosopon unionis*, vel adstruere prosopon ex unione *constitui* vel *resultare* vel ex duobus unum completari Christum. Haec enim omnia de intrinseca ratione

[1] Tixeront, *Histoire des dogmes*, III[4], p. 28 sqq.

[2] Consulto dicimus *accidentalem*, quia quamvis omnis unio *moralis accidentalis* est, non omnis unio *accidentalis* est *moralis*.

unionis nihil edicunt et cum unione mere accidentali magnifice componi possunt.

Dicitur quidem: « Pour moi je disais et j'affirmais que l'union est dans un seul prosopon du Christ; j'indiquais nécessairement Dieu le Verbe qui s'est incarné, et Dieu le Verbe était en même temps dans l'humanité, parce que le Christ s'est incarné en elle. C'est pourquoi lorsque les Pères nous apprirent quel est le Christ... il placèrent d'abord les natures, qui constituent le Christ. Toi tu fais le contraire, parce que tu veux, que dans les deux natures, Dieu le Verbe soit le prosopon d'union... Tu transportes de l'un à l'autre (du Christ au Verbe) toutes les choses dont le Christ est naturellement formé et dit » [1].

» Ce n'est pas la divinité seule ni l'humanité seule non plus qui forme le prosopon commun, car il appartient aux deux natures, afin que les deux natures soient connues dans lui et par lui » [2].

In favorem huius theoriae urgetur etiam hic textus: « Bien qu'il se trouve en deux il est dit un seul Fils et une seule chair. A cause de cela le Fils unique de Dieu et le Fils de l'homme, le même formé de deux, est dit les deux, parce qu'il a attribué les propriétés de leurs prosopons *à son prosopon* et dorénavant il est désigné par celui-ci et par celui-là comme par *son propre prosopon;* il parle avec les hommes à l'aide tantôt de la divinité, tantôt de l'humanité et tantôt des deux; de même que l'humanité parlait à l'aide tantôt de l'essence de l'humanité et tantôt du prosopon de la divinité » [3].

Eruamus modo inhaerentes textui et contextui genuinam mentem Nestorii. Antea [4] patriarcha condemnatus se defendit contra accusationem Sophronii: « Mais nous avons dit ces mêmes choses pour montrer clairement, quoique tu ne le veuilles pas, que tu dis deux Fils par nature: l'un impassible et immortel, et l'autre passible et mortel ». Nestorius respondet, *unum* tantum dari Verbum citans Io., I, 1; quod exponit ita: « De qui ces paroles peuvent-elles être dites par l'Evangéliste, si ce n'est de celui qui est consub-

[1] NAU, p. 127.
[2] NAU, p. 282.
[3] NAU, p. 50.
[4] NAU, p. 44.

stantiel à Dieu et sans corps? »[1]. Deinde istud « Vidimus gloriam eius gloriam quasi unigeniti a Patre *plenum* gratiae et veritatis », de Filio secundum naturam divinam exponit, evincens sic *unum* dari Filium[2].

Sophronius insistit: « Mais comprends, par ce qui a été exposé, ce que dit l'Evangéliste: Personne n'a jamais vu Dieu, le Fils unique qui était dans le sein de son Père, l'a raconté. Il parle ainsi de celui qui est monté et est assis à la droite du Père... Il ne s'agit pas de celui qui, par essence, est Dieu le Verbe consubstantiel au Père: Personne en effet n'a jamais vu Dieu, et celui-ci a été vu. Ce n'est donc pas de celui-là qu'il a parlé, mais du Fils de l'homme, qui par sa grâce était dans l'ordre de l'image de Fils de Dieu, c'est en cela qu'il est Fils et Fils unique en vertu d'une pure complaisance... Comment donc y a-t-il eu un seul Fils et une Incarnation de Dieu dans celui par qui Dieu a opéré l'economie humaine; et que dans les choses qui ont été dites ou faites par l'intermédiaire de ... Moïse et des prophètes et par l'intermédiaire des anges, on dise que c'est Dieu qui a parlé, c'est Dieu qui a agi... »[3].

Nestorius respondet: « La réponse ne nous est pas difficile. Jamais en effet on n'a vu que quelqu'un se soit servi du *prosopon* de Dieu *en son propre prosopon*, aucun des prophètes, ni aucun des anges; mais Notre-Seigneur le Christ a dit: Moi et Dieu nous sommes un;... ce que Dieu a fait, je le fais, moi aussi comme lui... »[4].

Sed quid est istud « *se servir du prosopon de Dieu en son propre prosopon* »? Explicatur *differentia coniunctionis* — inter Deum et prophetas, angelos ex una parte — et inter Deum Verbum et hominem Christum, Filium hominis ex altera parte.

Attendamus: « Depuis qu'il (le Verbe) s'est fait chair, en prenant la chair, il est nommé d'après les deux comme étant un dans les deux essences mais non dans la nature; mais dans l'une par la nature et dans l'autre, par le prosopon: par appropriation et

[1] NAU, p. 45.
[2] *Ibid.*, p. 47.
[3] *Ibid.*, p. 47 sq.
[4] *Ibid.*, p. 49.

par manifestation. Le Fils s'est manifesté en vérité dans la chair égal à son Père: Moi et mon Père nous sommes un; il parle d'une manière démonstrative de son propre prosopon; celui qui était visible parle de celui qui était conçu par l'esprit comme de son prosopon, comme s'il était un et avait même prosopon... Les deux Fils ne sont en effet éloignés ni par l'action, ni par la parole, ni par l'essence. Elles ne sont pas distinctes dans l'amour, les choses qui sont séparées comme sur un autre et un autre prosopon, car elles sont conçues dans l'amour et dans la volonté de Dieu sur son prosopon parce qu'il a pris la chair; dans celle-ci il s'est manifesté et dans celle-ci il a enseigné; dans celle-ci et par celle-ci il a agi comme présent et non comme absent; il s'est servi de son prosopon dans la chair, parce qu'il a voulu que lui-même fût chair et que la chair fût lui-même, en sorte que ceux qui voient la chair, voient aussi Dieu, *de même que son propre corps est dans le pain et que ceux qui voient le pain voient aussi son corps, parce qu'il l'a pris pour son prosopon.* Celui qui est l'égal de Dieu a pris le prosopon de la chair, la forme du serviteur, et il a donné à la forme du serviteur, qui est sa forme, un nom qui l'emporte sur tous les noms, c'est à dire le nom de Fils, auquel tout genou fléchit... Ils (les deux) possèdent la distinction de nature, une seule hypostase et un seul prosopon pour chaque nature; celui ci est reconnu par celui-là et celui-là est reconnu par celui-ci, en sorte que celui-ci est par appropriation ce que celui-là est par nature et que celui-là est avec celui-ci dans le corps. Il en est de même d'un roi et seigneur qui a pris le prosopon du serviteur comme son prosopon, a donné son prosopon au serviteur et a fait connaître que lui-même est celui-là et que celui-là est lui-même: c'est dans le prosopon du serviteur qu'il supporte les opprobres et c'est dans le prosopon du seigneur et du roi que le serviteur est adoré. A cause de cela — quand même je n'aurais pas dit celui-ci en place de celui-là ni celui-là en place de celui-ci, le même en effet existe dans les deux qui ne sont qu'un et qui ont le même prosopon — il est ainsi au sujet des deux natures qui sont séparées dans l'essence, mais qui sont unies par l'amour et dans le même prosopon »[1].

[1] NAU, p. 50-52.

Contextum in extenso attulimus, ut pateat, quantum fidendum sit, quando Nestorius tantopere in uno prosopo, in uno Verbo, in uno Filio insistat. In quo enim reponitur tandem aliquando coniunctio, unde resultat prosopon unionis? En, Verbum apprehendit hominem ut proprium prosopon. Sed quid significat apprehendere ut prosopon? Considerare aliquem ut seipsum, ita ut quis videat seipsum in illo, sicut rex legatum considerat tamquam seipsum. Praesupponitur specialissimus amor, vi cuius quis alterum *eiusdem* dignitatis et honoris participem reddat. Propterea Verbum et homo in Christo unus est Filius, quia homo intantum huius honoris divini particeps evadit, intantum a Verbo ut alter « ego » reputatur, inquantum praecise ut unum cum ipso habetur. Ea de causa tantopere Nestorius in hoc insistit, ne duo Filii doceantur, quia homo in hoc attributo non debet sumi ut aliquid *praeter* Verbum vel contradistinctum a Verbo, *sed nonnisi ut unum cum ipso* [1].

Tixeront quidem putat, hoc quod modo diximus *non constituere* unitatem personalem in Christo, sed tantum *consequi* ex hac unitate iam aliunde constituta.

Sed Nestorium non agnoscere aliam unionem nisi hanc moralem nos edocent, quae immediate sequuntur: « Car quoique notre humanité porte, comme médiateur, le prosopon de Dieu seulement par appropriation et même par habitation... *cette habitation est telle qu'elle aboutisse à un seul prosopon*... Dieu est en vérité dans toutes les créatures: c'est en lui en effet que nous sommes; et il est encore défini par ceci, que, bien qu'il soit ainsi en tous, il est dit du moins qu'il a habité dans certains hommes; pour d'autres il est dit qu'il n'est pas même leur Dieu. Il n'est pas dit qu'il a habité dans tous les hommes *de la même façon, mais suivant son amour;* pour certains d'entre nous il est dit qu'il a habité seulement une construction comme dans une maison, comme dans les fidèles; dans d'autres, bien qu'il agisse, ce n'est pas de la même façon, mais par augmentation et par diminution; dans d'autres c'est

[1] Propterea alibi Nestorius ita disserit: « Il y a un prosopon qui est divisé en deux; il n'est pas possible de le concevoir comme un sans l'union, mais l'homme est homme et Dieu est Dieu. Les deux sont un Fils, un Seigneur. Lorsqu'ils sont séparés, celui-ci ne peut pas prendre le nom de l'autre ».

comme dans tous les apôtres, dans d'autres c'est comme dans les prophètes... il habite dans celui-ci et dans celui-là et dans l'autre, et il agit aussi en tous, et tous ne sont pas égaux et ne sont pas semblables les uns aux autres: *mais c'est selon l'amour de celui qui habite en eux;* parmi ceux-ci les uns possèdent le premier rang, et les autres le second rang, et ensuite de proche en proche... Mais le Christ est la tête de tous et c'est en lui que tous sont unis. *De même* Dieu le Verbe est la tête du Christ, car de même qu'il (le Christ) est pour nous la tête *et le prosopon,* de même aussi Dieu le Verbe est pour lui sa tête *comme son prosopon* dans son incarnation. C'est pourquoi nous avons reçu de lui de devenir les enfants de Dieu, tandis qu'il est le Fils unique; de sorte que sa chair devienne ce qu'est aussi le Fils de Dieu et du Père, afin qu'elle soit l'image du Père, le Fils du Père... parce que c'est le prosopon du Fils, c'est lui et non un autre, qui existe dans les deux essences et il n'est pas divisé »[1].

Explicitis verbis hic Nestorius declarat, se velle exponere, *cur inhabitatio Dei Verbi in homine Christo sit talis, ut collineet ad unum prosopon* (cette habitation est telle qu'elle aboutisse à un seul prosopon). *Ergo istud « prosopon » resultat praecise in vi huius inhabitationis.* Ostendit deinde quomodo, quamvis Deus sit in quacumque creatura, hoc « inesse » hoc « inhabitare Dei » diversum et diversum gradum assequatur secundum voluntatem et amorem Dei. Demum concluditur — sicut Christus nos ita dilexerit, ut sit nostrum caput et prosopon — ita Deum Verbum tali modo dilexisse hominem Christum, ut sit eius caput et prosopon. Ergo iterum ex specialissimo praecise gradu amoris explicatur, quod inhabitatio in unum prosopon terminet.

Plures textus hanc esse genuinam mentem haeresiarchae confirmant.

« L'umanité du Christ n'était pas différente en nature de celle des hommes mais en honneur et en prosopon; car il est Dieu de l'univers, Seigneur et Fils; dans toutes les choses où la divinité est par essence, dans toutes celles-là l'humanité est par l'honneur: *non par un autre honneur,* mais par l'honneur de celui qui a pris

[1] NAU, p. 52-53.

le prosopon : l'humanité utilisant le prosopon de la divinité et la divinité le prosopon de l'humanité »[1].

Item : « Ce n'est pas sans prosopon et sans hypostase que chacune d'elles est connue dans les diversités des natures. On ne conçoit pas deux prosopons des Fils, ni encore deux prosopons des hommes, mais d'un seul homme, qui est mû de la même manière même par l'autre. *L'union des prosopons a eu lieu en prosopon*, et non en essence ni en nature. On ne doit pas concevoir une essence sans hypostase, comme si l'union des essences avait eu lieu en une essence et qu'il y eut un prosopon d'une seule essence. Mais les natures subsistent dans leurs prosopons et dans leurs natures et dans le prosopon d'union. Quant au *prosopon naturel* de l'une, l'autre se sert du même en vertu de l'union ; ainsi il n'y a qu'un prosopon pour les deux natures. Le prosopon d'une essence se sert du prosopon même de l'autre »[2].

Hic patriarcha condemnatus se defendit contra Cyrillum improperantem sibi, quod *duas naturas* in Christo ita asserat, ut *duas personas* introducat. « Mais je dis deux natures, et autre est celui qui revêt et autre celui qui est revêtu ; et il y a deux prosopons » (ita mihi improperat Cyrillus). Patriarcha olim Constantinopolitanus evincere quaerens adversarium ad idem admittendum cogi, ita argumentatur : Tu etiam admittis duas naturas integras (mais toi aussi tu confesses « de deux natures » -- deinde sequitur textus immediate antea citatus) — atqui duae integrae naturae concipi nequeunt, quin duo prosopa naturalia (physica) efforment. Ergo etiam Cyrillus duo prosopa physica admittere cogitur. Ergo unio non est illa, quam Cyrillus adstruit in uno prosopo physico, sed in prosopo unionis, quod in eo reponendum, *quod alterutra natura prosopo alterius utatur*[3].

[1] NAU, p. 183.

[2] *Ibid*, p. 193 sq.

[3] Ex textu statim citando et aliis patet, quod optime adnotat TIXERONT, *Ibid.*, p. 28.

« Il semble bien, en effet, que Nestorius ne conçoive pas une nature existant sans sa personnalité connaturelle ». Sed tunc merito quaeritur, remanentne prosopa Verbi et hominis in ipsa unione, an non ? Textus citati

Alias Nestorius pariter disputat cum Acacio obiciente, quod duos Christos docuisset. « Pour les mêmes raisons il semble, que toi aussi tu dis deux Christs; car ce n'est pas en une seule nature que tu places le Christ, mais c'est en deux natures complètes dans leur essence et dissemblables entre elles; le Christ est dans la divinité et dans l'humanité. Par cela même qu'il est deux, les deux natures sont aussi nommées deux Christs, par le seul et même nom du Christ. Car lorsque deux natures, dissemblables entre elles, sont désignées par le même nom, elles sont dites deux par homonymie. Mais dans l'union tu dis un; Nestorius le dit aussi: *des deux natures résulte un seul Christ; elles subsistent dans leurs natures et n'ont pas besoin, pour subsister l'une et l'autre, d'être soutenues par leur union; mais elles ont réalisé l'économie pour nous. La divinité n'a pas besoin de l'humanité, ni l'humanité de la divinité, parce que dans leur propre nature elles ne manquent de rien... Elles (les natures) portent le prosopon l'une de l'autre, aussi une nature se sert du prosopon de l'autre nature comme s'il était sien* »[1].

Hic patriarcha condemnatus concludere conatur, adversarium admissis duabus naturis integris eo ipso cogi duos independenter ab invicem sistentes, i. e. duo prosopa physica vel duos Christos concedere, cum eodem modo humanitas independenter a divinitate sit homo, ac deitas sit Deus independenter ab humanitate. Sed ita illi arguere tantum fas est, quia unionem substantialem humanitatis ad Deum reicit. Insuper concludit unionem non posse concipi modo ab Acacio intento, sed omnino aliter. Et quamnam unionem ipse Nestorius substituit? En: « Elles portent le prosopon l'une de l'autre, aussi une nature se sert du prosopon de l'autre nature, comme s'il était sien ». Ergo mere moralis unio.

Hoc etiam aliquantulum concedit Tixeront: « En somme, Nestorius restait, avec plus de nuance dans la pensée et de précision dans les termes, dans la voie tracée par Théodore de Mopsueste. Nestorien, on peut dire qu'il est moins violemment que Théodore. Il veut conserver les façons de s'exprimer de l'Eglise; et c'est

et alii, qui possent afferri permanentiam istorum prosoporum naturalium probant. Ubi autem duo permanent prosopa *naturalia* iterum istud prosopon unionis nihil nisi quid *moraliter et accidentaliter* unum esse potest.

[1] NAU, p. 265 sq.

sincèrement, on doit le croire, qu'il proclame l'unité personnelle de Jésus Christ. Mais de cette unité il n'a pas l'intelligence vraie et profonde: et, dès lors, il ne voit pas non plus les conséquences qu'il en faut tirer pour toute la doctrine de l'incarnation et du salut, non plus, que les formules qui s'imposent, ce dogme une fois admis à la langue théologique. Sa crainte de l'apollinarisme l'a fait verser dans l'erreur contraire » [1].

Certe Nestorius per viam sui magistri Theodori Mopsuesteni incessit et genuinus Nestorianus est. Error fundamentalis in eo est, quod non percipiens vim istius « Verbum caro factum est » in Christo non statuerit unam tantum personam et quidem personam *divinam ipsius Verbi*, quae immutabiliter perseverans ad sui unitatem integram humanitatem assumat, ita ut haec manens integra tam vere natura huius suppositi *divini* evadat, ac nostra natura singulorum propria est. Hinc omnis eius lucta, hinc condemnatio eius utpote eversoris totius oeconomiae salutis. In favorem eius protexitur, quod nonnisi doctrinam suae scholae defenderit. Quid inde? Nemo *primordia* haeresis scindentis unitatem Christi ad patriarcham Constantinopolitanum revocat. Unice *ipsum revera hanc haeresim propugnasse* asseritur.

At sincere *voluit profiteri* unitatem Christi. — Hic non quaeritur, quid voluerit, sed quid fecerit. Utrum Nestorius in corde suo sincere intenderit unitatem Christi salvare, utrum bona fide erraverit, necne, Ecclesia non decidit. Corda scrutatur Dominus et in hanc bonam vel malam fidem inquirere oporteret, cum quis de vita et moribus condemnati Ephesi referre sibi proponeret. In praesenti unice diiudicandum remanet, utrum eius doctrina, prout secundum sanas et iustas interpretationis leges eruitur, haeretica sit, necne. Iudicium enim Ecclesiae hunc obiectivum sensum verborum respicit. Magisterium supremum decidit Nestorium in sermonibus et scriptis unitatem personae Christi impetivisse. Ecclesia infallibiliter iudicat de genuino sensu librorum et sermonum. Per ampliorem notitiam scriptorum condemnati iudicium Ecclesiae non est concussum, sed confirmatum. *Ecclesia Dei vivi columna et firmamentum veritatis* [2].

FRANCISCUS S. MUELLER S. I.

[1] TIXERONT, *Ibid.*, p. 35.
[2] 1 Tim., 3, 15.

Wann hat Petrus Lombardus die "Libri IV Sententiarum„ vollendet?

Summarium. — Usque adhuc a Denifle, Fournier, De Ghellinck asserebatur Libros Sententiarum aut anno 1150 aut ante hunc annum conscriptos esse.

Pendet controversia a quaestione, quando Petrus Lombardus Romae translationem libri *De orthodoxa fide*, a Burgundione Pisano factam, cognoverit. Iamvero ex una parte opinio vigens insufficienti fundamento nititur. Nam epistulae duorum cardinalium anno 1149 scriptae, quibus magistri cuiusdam Petri mentio fit, non possunt agere de Petro Lombardo. Ex altera parte multum probabile est alias litteras Eugenii III papae testari Petrum Romae a 1152 commoratum esse.

Itaque cum iam ex anno 1158 apographum Sententiarum exstet, verisimillimum est Lombardum suum opus anno 1152 aut brevi post perfecisse.

In den letzten Jahren ist mehrfach die Frage nach der Abfassungszeit des berühmten Schulbuches der Scholastik erörtert worden. H. Denifle [1] behauptet, es sei bereits vor 1150 vollendet. Denn Walter Mapes [2] zähle unter den bedeutenden Theologen, die vor 1150 gelebt hätten, auch den Lombarden auf, diese Berühmtheit aber habe Petrus durch die *Sentenzen* erlangt. P. Fournier [3] entscheidet sich für die Zeit unmittelbar nach 1150, etwa 1150-1152. Er meint, die Uebersetzung des Ioannes Damascenus, die Burgundio von Pisa gefertigt, sei wahrscheinlich 1149 entstanden. Diese Uebersetzung aber wurde von Petrus Lombardus benutzt. So könne das *Sentenzenbuch* nicht vor 1149 verfasst sein. Auf der anderen

[1] *Abälards Sentenzen und die Bearbeitungen seiner Theologie*, Archiv für Lit. und Kirchengeschichte, 1 (1885), 611.

[2] *Latin Poems commonly attributed to Walter Mapes*, collected and edited by Th. Wright (London, 1841), 28.

[3] *Les origines du décret de Gratien*, Revue d'histoire et de littérature religieuses, 3 (1898), 257-259.

Seite gelte der Lombarde bereits 1152 als bedeutender Theologe. Dieser Ruf gründete sich aber in erster Linie auf die *Sentensen*. Also sei dies Buch 1152 vollendet gewesen. Ein neues Moment führte J. De Ghellinck [1] ein. Er fand in einer Hs. von Bamberg Q. VI 53 die *Glossen*, die Peter von Poitiers vor 1176 zu den *Sentensen* geschrieben hat. In ihnen heisst es f. 43: « A libro isto (*De orthodoxa fide* Ioannis Damasceni) sumpsit magister hanc auctoritatem, dum Romae esset ». Petrus Lombardus hat nun, wie bereits bemerkt wurde, die Uebersetzung gebraucht, welche Burgundio von Pisa im Auftrage Eugens III um die Zeit 1148-1150 verfertigte [2]. Den römischen Aufenthalt des Lombarden aber glaubte man seit Du Boulay [3] in die Jahre 1149-1150 verlegen zu müssen. So gelangten De Ghellinck [4] und die Neuherausgeber der *Sentensen* [5] zu dem Ergebnis, das Hauptwerk des Lombarden sei um 1150 vollendet worden.

Mir scheint, dies Ergebnis bedarf einer Nachprüfung. Denn einmal dürfte die eine Stütze desselben, der Aufenthalt in Rom 1149, unbewiesen sein, zweitens kennen wir einen anderen Aufenthalt an der Kurie.

Worauf beruht die Annahme, dass Petrus im Jahre 1149-50 in Rom weilte? Du Boulay [6] bringt den Lombarden in Verbindung mit einem Schreiben Eugens III an Suger von St. Denis, an das sich drei weitere Schreiben der Kardinäle Johannes S. Mariae Novae und Hugo von Bologna mit der Titelkirche des hl. Laurentius in Lucina anschliessen. In diesen Briefen wird ein Streit behandelt

[1] *Le mouvement théologique du XII*^e^ *siècle* (Paris, 1914), 127, 173 f.

[2] Ich verglich die Stellen des Lombarden mit der Uebersetzung des Burgundio, wie sie im cod. lat. Monac. 368 und 8723 vorliegt. Die Abweichungen gehen nicht über das Mass dessen hinaus, was man bei mittelalterlichen Texten anzutreffen gewohnt ist.

[3] C. E. Bulaeus, *Hist. Univ. Parisiensis*, 2 (Parisiis, 1865), 252.

[4] *Le mouvement théologique*, 128.

[5] Petri Lombardi *libri IV Sententiarum* (Ad Claras Aquas, 1910), XXXVI.

[6] *Hist. Univ. Par.*, 2, 251 f. Das erste Schreiben findet sich auch bei Mansi, *Collectio Conciliorum*, 21, 645. Die drei folgenden sind abgedruckt bei Migne, *P. lat.*, 186, 1414. Sämtliche Briefe sind vereint in der Ausgabe des Lombarden von Quaracchi, XVI f.

zwischen Jozelin, einem Kanonikus von Meaux, und einem *Magister Petrus.* Jozelin hat sich an der Kurie darüber beschwert, dass ihm Petrus Unrecht und Gewalt angetan habe. Petrus, der später an die Kurie kam, leugnet dies. Er wird von der in Paris über ihn verhängten Excommunication losgesprochen. Der Streitfall aber wird zur Entscheidung an Suger verwiesen, der besser die Sachlage beurteilen könne. Die Kardinäle aber, insbesondere Hugo von Bologna, empfehlen den Angeklagten dem Schutze und dem Wohlwollen Sugers. Dieser *Magister Petrus* soll nun kein anderer sein als der Lombarde. Denn dieser werde mit Vorzug *Magister Petrus* genannt. Auf ihn auch passe die Bemerkung, dass er sich um die Studien verdient gemacht habe [1].

Dieser Annahme aber stehen so schwere Bedenken gegenüber, dass sie unhaltbar sein dürfte. Es handelte sich um ein schweres körperliches Vergehen « iniuria et violentia » [2]. Der Angeklagte ist deswegen in Paris exkommuniziert worden [3]. Nun bedenke man, Petrus ist um diese Zeit seit langem Lehrer der Theologie. Er war im Jahre 1148 auf dem Konzil von Reims, bei dem Eugen selbst den Vorsitz führte, ja er spielte dort mit Robert von Melun eine hervorragende Rolle [4]. 1152 wird er vom hl. Bernhard dem Papste eindringlich empfohlen [5]. Und ein solcher Mann soll an einer studentischen Rauferei — darum handelt es sich doch wohl nach dem ganzen Zusammenhang — teilgenommen haben? Völlig unschuldig war der Beteiligte jedenfalls nicht. Das geht aus dem ganzen deutlich hervor. Erweckt schon dieser Umstand schwere Bedenken, so dürfte eine andere Bemerkung die Person des Lombarden völlig ausschliessen. Hugo [6] schreibt in seinem Empfehlungsbrief an Suger:

[1] Hugo schreibt: « Et quia ipsum virum siquidem litterarum et maximam pro studio disciplinae sollicitudinem gerentem cognovimus, in causis eius pro eo libenter intercedimus ». Ed. Ad Claras Aquas, XVII.

[2] « Primum quidem Jozelinus dicebat a praedicto Petro iniuriam et violentiam sibi fuisse illatam ». A. a. O. XVI.

[3] Hugo sagt a. a. O. XVII: « quem pro excessibus excommunicationis vinculo innodatum nos eiusdem domini nostri mandato absolvimus ».

[4] A. a. O. XIV.

[5] A. a. O. XIX.

[6] A. a. O. XVII.

« Studium, quod semper liberalibus artibus applicavit, et honestas morum, in quantum novimus, apud benignitatis vestrae prudentiam non minimam gratiam debent promereri ». Der Ueberbringer des Briefes also ist ein Mann, der sich den *artes liberales* gewidmet hat. Darin liegt eine Empfehlung. Würde man das aber bei dem Lombarden, der seit fast 10 Jahren die Theologie lehrte, als besonders kennzeichnenden Umstand hervorheben? Viel besser passt das auf einen Magister der *artes liberales*. Dazu kommt: Der Kardinal Johannes [1] schreibt an Suger: « Ipse quidem asserit se ab imposita culpa immunem, quamvis si culpabilis inveniretur, leviganda esset utique propter consuetudinem et impunitatem scholasticorum excessuum ». Dieser Satz deutet klar darauf hin, dass es sich um Ausschreitungen der Studenten handelt. Dass ein junger Magister der Philosophie hineinverwickelt wird, ja dass in diesen Kreisen eine solche « consuetudo et impunitas excessuum » besteht, ist verständlich, nicht aber dass eine solche *consuetudo* als Entschuldigung für ein Vergehen angesehener und würdiger Lehrer der Theologie gelten soll. Aus dem Namen aber « Magister Petrus » lässt sich nichts schliessen. Dieser mag es eine ganze Reihe gegeben haben. Die Bezeichnung braucht hier keineswegs bedeuten « der allbekannte Magister Petrus ». Denn er ist in den Briefen hinreichend gekennzeichnet als « lator praesentium ». So spricht wohl alles dagegen, dass der hier genannte Magister Petrus identisch ist mit dem Lombarden.

De Ghellinck [2] möchte in der Notiz aus den *Glossen* des Peter von Poitiers eine Bestätigung für die Vermutung Du Boulays sehen. Allein es ist gar nicht beachtet, dass wir ein durchaus vertrauenerweckendes Zeugnis für einen anderen Aufenthalt des Lombarden an der Kurie besitzen. Dies ist der Brief, den Eugen III am 19 Januar 1152 an Heinrich, den Bischof von Beauvais, richtet [3]. In demselben bittet der Papst auf eine Empfehlung des hl. Bernhard hin den Bischof, dass er dem Ueberbringer des Schreibens ein Benefizium verleihe. Der entscheidende Satz lautet: « Pro

[1] A. a. O.
[2] *Le mouvement théologique*, 127 A, 6, 174.
[3] Ed. Ad Aquas Claras, XIX.

latore praesentium magistro Petro et domni Clarevallensis et aliorum plurium, quorum postulationibus consensum subtrahere nec possumus nec debemus, scripta recepimus, in quibus precabantur attentius, ut quoniam tam longo tempore scholasticis studiis utiliter et honeste per Dei gratiam insudavit, nec tamen adhuc ecclesiastico meruit beneficio sublevari, nostro id interventu assequi mereretur ». Hier handelt es sich, wenn nicht alles täuscht, um den Lombarden. Bernhard ist für ihn eingetreten, wie er es früher bereits einmal getan hat, als er den jungen Studenten dem Abt von St. Viktor empfahl [1]. Dieser Magister Petrus hat sich lange Jahre hindurch um die scholastischen Studien bemüht. Trotz seiner Verdienste hat er noch kein Benefizium erhalten, wohl deshalb weil er ein Ausländer war. Das alles deutet auf keinen anderen hin als den Lombarden. Dieser Magister Petrus aber wird als *lator praesentium (litterarum)* bezeichnet. Das ist aber stehende Formel, wenn der Brief an der Kurie selbst dem Ueberbringer überreicht wurde. Schon aus der Sache selbst ergibt sich dies. Warum denn den Brief sonst nicht unmittelbar an den Adressaten senden, sondern erst an eine Mittelsperson? Zudem kommt derselbe Ausdruck in allen vier vorhin erwähnten Briefen vor, bei denen wir wissen, dass dieselben an der Kurie dem Ueberbringer ausgehändigt wurden. Ebenso ist es in einem anderen Fall, der mir in den Briefen Eugens begegnete [2]. Somit können wir mit völlig ausreichender Gewissheit schliessen: Petrus Lombarduswar Anfang 1152 an der Kurie und desshalb auch höchstwahrscheinlich in Rom. Da uns kein anderer römischer Aufenthalt bekannt ist, sind wir zur Annahme berechtigt, dass er damals 1152 mit der Uebersetzung des Johannes Damascenus, von der Petrus von Poitiers spricht, bekannt wurde. Der *Sentenzenkommentar* ist also frühestens 1152 entstanden. Viel später dürfen wir die Abfassungszeit nicht setzen. Denn einmal ist uns aus dem Jahre 1158 bereits eine Abschrift bekannt, die Hs. 900 der Bibliothek in

[1] A. a. O. IX f.

[2] Eugen empfiehlt Adalbert, den Abt von Heidenheim, den Bischöfen Eberhard von Bamberg und Burkhard von Eichstätt. Dabei nennt er Adalbert, der in Rom sich aufhielt, « latorem praesentium ». EUGENII *Epistulae et privilegia*, Ep. 191, MIGNE, *P. lat.*, 180, 1509.

Troyes [1]. Fernerhin ist auffallend, dass Petrus in den beiden ersten Büchern die Schrift *De orthodoxa fide* nicht erwähnt. Am leichtesten würde sich das aus dem Umstand erklären, dass er vor der Reise zur Kurie diese beiden Bücher bereits in der Hauptsache vollendet hatte.

Es bleibt noch übrig die Meinung von H. Denifle zu berücksichtigen. Wie bereits gesagt, muss nach ihm das *Sentensenbuch* vor 1150 verfasst sein, weil der Lombarde 1150 bereits als *celeber theologus* gilt. Darauf ist zu entgegnen: Ein berühmter Theologe konnte Petrus werden durch seine Lehrtätigkeit allein. Srömten doch aus aller Welt wissensdurstige junge Leute nach der damaligen Metropole der Wissenschaft. Ferner hatte der Lombarde bereits 1140 die *Glossen su den Paulinischen Briefen* verfasst, die bald zu grossem Ansehen gelangten. Gerhoch von Reichersberg kennt dieselben bereits 1142 [2].

Wir erhalten demnach als Ergebnis dieser Untersuchung: Ein Aufenthalt des Petrus Lombardus an der Kurie um das Jahr 1149 50 ist durch nichts verbürgt. Wohl aber wissen wir mit grosser Wahrscheinlichkeit von einem solchen Aufenthalt zu Beginn des Jahres 1152. Das Hauptwerk des Magister wurde 1152 oder kurz nachher vollendet.

FRANZ PELSTER S. I.

[1] A. a. O. LXIX.
[2] A. a. O. XXVI.

QUELQUES OUVRAGES DE PHILOSOPHIE

1. Josef Gredt, Benediktiner der Beuroner Kongregation. — *Unsere Aussenwelt. Eine Untersuchung über den gegenständlichen Wert der Sinneserkenntnis.* — Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck, 1921; in-8°, viii-332 p.
2. Ch. Lahr S. I. — *Cours de Philosophie, suivi de l'Histoire de la Philosophie*, 23ᵉ édition. — Paris, Beauchesne, 1920. — 2 vol. in-8° de xii-754 et vii-748 p.
3. Stanislaus De Backer S. I., Philosophiae professor in Collegio Maximo Lovaniensi. — *Disputationes Metaphysicae de Actu et Potentia.* — Paris, Beauchesne, 1920. — Un vol. in-8° de 96 p.
4. Adolf Spaldak. — *Le problème de l'évolution. Essai d'un système explicatif des formes naturelles.* Paris, Beauchesne, 1919. — Un vol. in-12° de 154 p.
5. Fr. Agostino Gemelli O. F. M., prof. nella R. Accademia Scientifico-Letteraria di Milano. — *Le dottrine moderne della delinquenza. Critica delle dottrine criminali positive.* Terza edizione con aggiunte. — Milano, Soc. ed. « Vita e Pensiero », 1920. — Un vol. in-12° de xvi-212 p.
6. Charles Boyer, docteur ès lettres. — *Christianisme et Néo-platonisme dans la formation de Saint Augustin* (de la coll. « Etudes de Théologie historique publiées sous la direction des prof. de Théol. à l'Institut catholique de Paris »). — Paris, Beauchesne, 1920. — Un vol. in-8° de 233 p.
7. Charles Boyer, docteur ès lettres. — *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin.* — Paris, Beauchesne, 1921. — Un vol. in-8° de 272 p.
8. René Kremer C. SS. R., docteur en Philosophie, agrégé de l'Ecole Saint Thomas. — *Le Néo-Réalisme américain.* — Louvain, Institut de Philosophie, 1920. — Un vol. in-8° de x-310 p.
9. Gaston Sortais S. I., ancien professeur de Philosophie. — *La Philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz. Etudes historiques.* — Tome I, Paris, Lethielleux, 1920. — Un vol. in-8° de x-592 p.

1. Le R. P. Gredt, O. S. B., Professeur au Collège Saint-Anselme de Rome, avait publié en 1913 un opuscule intitulé *De cognitione sensuum externorum, inquisitio psychologico-criteriologica circa Rea-*

lismum criticum et obiectivitatem qualitatum sensibilium (Romae, Desclée, 1913, in-8°, VIII-98 p.). Il y soutenait, contre l'Idéalisme et le Réalisme critique, ce qu'il appelait le « Réalisme naturel ». La guerre de 1914 a empêché cet opuscule, fort remarqué et apprécié à Rome, d'obtenir au dehors toute l'attention qu'il méritait. L'auteur vient heureusement de le reprendre en le complétant. Son nouvel ouvrage constitue une contribution fort importante à l'étude du Problème critique.

Les diverses positions des philosophes, touchant la valeur objective de la connaissance sensible, peuvent se ramener à trois: l'Idéalisme, qui dénie toute existence au monde des corps, le Réalisme critique, qui en admet l'existence, mais seulement comme conclusion d'un raisonnement (il concède à l'Idéalisme que l'esprit ne peut atteindre immédiatement que ses propres modifications; mais, des modifications qui s'appellent les sensations et qui ont un caractère de passivité, il déduit, à l'aide du principe de causalité ou de raison suffisante, l'existence d'une réalité extra-mentale), le Réalisme naturel, qui considère l'existence du monde extérieur comme donnée dans une perception immédiate, laquelle, étant une intuition, ne peut porter que sur un objet existant et l'atteindre que comme il est.

Devant les objections faites au Réalisme naturel, soit au nom de la pure Critique, soit au nom des sciences positives, plusieurs néo-scolastiques ont cru devoir opter pour le Réalisme critique: tels le Cardinal Mercier, et, plus récemment, le Docteur Geyser, de Fribourg en Brisgau. Un plus grand nombre, redoutant de se trouver ainsi trop près de l'Idéalisme, ont cherché une position moyenne: les objections les plus gênantes étant celles qui visent les qualités sensibles « secondaires », ils ont concédé que celles-ci n'étaient pas dans les corps mêmes comme elles sont perçues: nous percevons les corps *immédiatement,* disent-ils, mais sous certaines modalités, qui dépendent de notre nature psychologique. Tel le P. Gründer, dont on connait le très intéressant petit livre *De qualitatibus sensibilibus et in specie de coloribus et sonis* (Friburgi Br., 1911); tel aussi, semble-t-il, le P. de Sinéty, dans deux articles remarquables de la *Revue des questions scientifiques* [1].

[1] *La connaissance sensible des qualités secondaires* (t. LXIX, ann. 1911, pp. 517-573); *La perception du monde extérieur* (t. LXXIII, ann. 1913, pp. 540-567). Il convient de remarquer que le P. Gredt donne du Réalisme

Ajoutons enfin que, pour certains néo-scolastiques, et non des moins fervents disciples de S. Thomas, la question de la valeur de la connaissance sensible a peu d'importance : ils font remarquer que S. Thomas en a traité fort sobrement, montrant ainsi le cas qu'il en faisait ; ils acceptent qu'elle nous renseigne fort peu sur le monde matériel qui nous entoure ; ils lui demandent seulement de quoi abstraire ces concepts qui sont les aspects les plus généraux de l'être, et dont les relations, perçues par l'intelligence dans une sorte d'intuition, constituent les principes de la Métaphysique. Dès lors, ou bien ils s'abstiennent de prendre parti dans la controverse critique, ou bien ils acceptent soit un recours au principe de causalité, soit une interprétation d'ordre purement psychologique.

Le P. Gredt, fort justement à notre sens, n'admet ni les concessions des uns, ni l'abstention des autres. Sa thèse, nettement formulée, est celle ci : la *seule* manière d'éviter d'être conduit par une logique irrésistible à l'Idéalisme absolu, et partant au Scepticisme, c'est de tenir le Réalisme naturel, l'intuition sensible immédiate des choses et des choses telles qu'elles sont. Il fait remarquer au reste que Réalisme naturel n'est pas Réalisme vulgaire ou naïf. C'est rester *naturel* qu'accepter le témoignage des sens sur l'extériorité de leur objet intégral, témoignage évident pour quiconque n'est prisonnier d'aucun préjugé, témoignage d'ailleurs irrésistible pour tous. Mais ce serait *naïveté* que refuser le secours de la philosophie et des sciences pour déterminer plus exactement soit l'objet immédiatement atteint par nos sens, soit la manière dont nous l'atteignons.

Au nom de la philosophie, on exige l'immanence de l'objet dans la sensation comme dans toute connaissance. Soit ! Cette immanence a toujours été professée par l'école péripatéticienne : c'est le sens profond de la théorie des *espèces intentionnelles*, qui réalisent l'union du connaissant et du connu. Dans toute connaissance humaine naturelle, l'objet *imprime* dans la faculté sa forme, son acte essentiel, qui féconde la faculté, la détermine, la met en mesure de connaître ; la faculté est

critique une définition plus stricte qu'on ne fait d'ordinaire ; la définition usitée avant lui comprendrait et le système du P. Gründer, et celui du P. de Sinéty, et même le Réalisme « naturel » de notre auteur. Mais la définition nouvelle a sa raison d'être et pourrait bien supplanter l'ancienne.

ainsi devenue l'objet, non pas sans doute physiquement — elle ne saurait changer de nature — mais d'une autre manière, propre de la connaissance qu'elle prépare, et appelée pour cela *intentionnelle*. Quand l'objet est proportionné à la faculté, et a pu agir directement sur elle, il peut aussi être atteint par elle dans son entité même: la connaissance est intuitive. C'est le cas de la sensation externe. Ayons soin de noter avec le P. Gredt qu'en ce cas l'espèce impresse suffit: le sens, mis en acte par elle, tend vers l'objet, de cette tendance *sui generis* qu'est la connaissance; et comme on peut ici parler rigoureusement de « contact », puisque la faculté réside dans un organe étendu, ce contact rend superflu toute espèce expresse, toute image ou représentation que produirait en soi la faculté. Une telle représentation sera requise dans l'imagination, dont l'objet est l'individu corporel, abstraction faite de sa présence ou de son absence; elle sera requise dans l'intelligence, qui a pour objet la nature spécifique ou générique du corps, dégagée de toute condition individuante. Dans le sens externe, elle est superflue. Bien plus, elle compromettrait tout Réalisme: notre connaissance, n'étant pas créatrice, comme celle de Dieu, ni déterminée par une participation des Idées créatrices, comme celle de l'ange, ne peut avoir d'autre garantie qu'un contact immédiat avec le réel [1].

Mais la science n'exige-t-elle pas une espèce expresse comme terme immédiat de la connaissance sensible externe, j'entends terme produit

[1] Le P. Gredt proteste avec beaucoup de raison contre l'abus du mot *représentation*, pour désigner la connaissance. Il y a des connaissances par représentation, mais la représentation (objective) n'est pas une condition nécessaire de la connaissance; quand elle y est réalisée, elle n'en constitue pas l'essence, mais le moyen (*medium in quo*). Ce serait une raison pour user également avec réserve du mot *assimilation*, qui semble bien signifier: production d'une similitude. En somme, la connaissance n'est susceptible ni de définition, ni de déclaration; elle n'en a d'ailleurs aucun besoin: nous savons tous, et très clairement, ce qu'est formellement une vision ou une sensation de contact. Le P. Gredt insiste sur le fait que la pure tradition thomiste n'a jamais admis d'espèce expresse dans la sensation externe. Il aurait pu citer le passage où Jean de Saint-Thomas, qui écrivait quelque vingt ans seulement après Suarez, montre que l'introduction d'une espèce expresse dans le sens externe pose un problème critique redoutable, ou plutôt insoluble (*Cursus Phil.*, Phil. natur., Quaest. VI, a. 4; ed. Vivès, t. III, p. 353).

et atteint tout à la fois[1] ? N'a-t-elle pas considérablement augmenté la liste de ces erreurs ou illusions des sens, auxquelles s'est alimenté le scepticisme de tous les temps ? Est-il encore possible aujourd'hui, sans se disqualifier aux yeux des gens instruits, de soutenir que couleur, son, odeur, saveur, chaleur existent dans les choses ? Ici encore, la réponse du P. Gredt est catégorique. La sensation externe étant une intuition, et l'intuition d'un objet inexistant étant contradictoire, tout ce qu'atteint le sens existe. Touchant son objet propre, le sens externe *ne se trompe jamais*, ne fournit jamais d'informations erronées. Il n'y a pas lieu de poser des conditions, comme font encore trop de manuels scolaires : état sain, dispositions normales, application convenable des organes, absence de milieu perturbateur, d'excitants artificiels, etc. ; ou plutôt ces conditions ne sont requises que pour l'exacte connaissance de l'objet *médiat*.

Mais où chercher l'objet immédiat du sens externe ? *Au contact même* des terminaisons du nerf sensitif. Les anciens pensaient que le contact immédiat rendait la sensation impossible ; ils mettaient une espèce intentionnelle, non seulement dans le sujet connaissant, mais encore dans le milieu interposé. Sans nier qu'une telle espèce soit

[1] Notre auteur n'a pas de peine à montrer que la position du P. Gründer est en tous cas insoutenable, qu'il est impossible d'être interprétationniste sans être « médiatiste ». La couleur « formelle », le son « formel » sont bien, par définition même, ce que nous atteignons immédiatement : si ce sont des productions de la faculté, la connaissance est nécessairement médiate. Rien ne sert d'invoquer la doctrine scolastique sur le verbe mental, qui, *medium in quo res cognoscitur,* laisse pourtant à la connaissance intellectuelle son caractère immédiat. La parité n'existe pas : dans la connaissance intellectuelle, il y a pure abstraction ; l'esprit débarrasse la quiddité de la gangue matérielle qui l'individualise, il n'y ajoute rien ; de plus, la quiddité, ainsi « désindividualisée », n'a plus d'unité numérique, mais seulement son unité formelle ou d'essence, elle n'est plus *une autre chose* que le singulier. Une représentation objective *sensible* serait au contraire un autre objet que le représenté, surtout si elle le représentait sous des modalités d'emprunt. Il n'y a pas à conserver d'illusion : admettre que les qualités secondes sont des *modalités sous lesquelles* nous percevons les corps, c'est introduire dans notre connaissance des formes subjectives, au sens kantien du mot ; c'est en introduire à la base même. Sera-t-il possible de s'arrêter dans la voie des concessions ? Le P. Gredt montre que non, et il rappelle l'impressionnante confirmation que donne à sa thèse l'histoire de la philosophie moderne (p. 232).

possible dans un sujet non connaissant (nous admettons bien avec S. Thomas une motion spirituelle dans le phantasme, sous l'action de l'intellect agent), nous pouvons dire qu'elle n'est pas nécessaire, ou plutôt que la science l'exclut: le sensible n'est *certainement* pas senti comme il était avant d'avoir traversé tous les milieux, extérieurs et intérieurs au corps, et d'être arrivé à la portion strictement connaissante de l'organe, au nerf. Mais si nous le considérons tel qu'il est en ce point, nous n'avons plus aucune raison de nier qu'il y soit absolument comme il est senti; d'autre part, le caractère nettement intuitif de la sensation, tel qu'elle s'impose à la conscience, avec exclusion de quelque production d'image ou de représentation que ce soit, nous oblige à affirmer qu'il en est ainsi.

Toute la difficulté revient donc, pour le Réalisme naturel, à déterminer exactement l'objet immédiat de chacun des sens extérieurs, et à montrer comment l'objet assigné rend compte de toutes les données de l'expérience. A vrai dire, la détermination n'offre pas de difficulté pour les objets du toucher (température et pression des régions sous-cutanées, au niveau des corpuscules tactiles auxquels ces objets ressortissent), du goût (saveur de la mixture formée par la matière absorbée et les sucs secrétés par l'organisme), de l'odorat (corpuscules odorants qui ont pénétré jusqu'à la membrane pituitaire), de l'ouïe même (son produit dans la membrane basilaire). Elle est plus délicate pour la vue. Le P. Gredt en voit l'objet immédiat dans l'image rétinienne. Que cette expression, peu heureuse, à la vérité, ne donne pas le change sur la vraie pensée de notre auteur! Qu'on ne se figure pas cette image vue du dedans comme elle peut l'être du dehors! Qu'on entende plutôt qu'il y a saisie immédiate des rayons lumineux tels qu'ils sont dans la région précise située derrière tous les milieux, au contact des cônes et des batonnets; des rayons, disons-nous, avec leurs directions respectives, leurs teintes et leurs intensités modifiées dans les milieux de passage. L'onde lumineuse forme là réellement un continu coloré, dont chaque élément rétinien perçoit une petite partie, et ces visions partielles sont unifiées comme le sont les contacts partiels qui nous font connaître par le toucher les surfaces des corps [1].

[1] Nous savons, pour l'avoir demandé à l'auteur lui-même, que telle est bien sa pensée. L'expression « image rétinienne » fait songer à autre chose,

Mais cette distinction d'un objet intérieur au sujet connaissant, seul immédiatement senti, et de l'objet extérieur, objet d'une connaissance médiate, ne constitue-t-elle pas une concession à l'Idéalisme, et par suite une brèche au Réalisme naturel, qui prétendait accepter intégralement le témoignage des sens ? Nullement. Ce que prétend l'Idéalisme, c'est mettre l'objet immédiatement connu *dans la conscience,* lui donner un être purement psychique, vérifiant la formule berkeleyienne : *esse est percipi.* Or ici l'objet immédiat reste *au delà de la conscience,* comme l'est tout le corps du sujet connaissant. On voit la distance qui sépare les deux positions. Et l'on comprend du même coup comment le Réalisme naturel du P. Gredt diffère du Réalisme naïf. Celui-ci, faute de réflexion, et aussi de moyens d'observation, ne se rend pas compte du travail très compliqué d'interprétation de la sensation pure qu'est la *perception* ; celui-là analyse ce travail ; il tient compte des données des sciences physiques et physiologiques et, sans mutiler le moins du monde le mécanisme délicat que ces sciences lui révèlent, s'en sert pour expliquer le processus psychologique. Comme la chaleur éprouvée et la pression ressentie dans les muscles de la main sont rapportées à la chose qui les a produites par son contact, comme le parfum des particules émises par le corps odorant est restitué à celui-ci, comme le son produit dans l'oreille interne et perçu par le nerf acoustique conduit à évoquer le son de la source vibrante elle-même, ainsi la couleur sentie, qui est celle du milieu au contact de la rétine, mais sans la notion nette de ce contact [1], est reportée à l'objet pondérable qui a émis ou renvoyé les vibrations lumineuses. Ce travail se fait naturellement, grâce aux sens internes, sens commun, imagination, mémoire et cogitative ; les phases n'en sont pas conscientes, mais ce n'est pas une raison pour le nier. Aussi bien, l'homme du vulgaire n'aura-t-il pas de difficulté sérieuse à l'admettre, si on lui fait remarquer qu'il a déjà lui-même, en maint détail de la vie pratique, appris à distinguer le senti et le perçu, le donné et le construit : le bâton immergé qui paraît brisé, la ligne lu-

à une modification du sens lui-même, et donc, celui-ci ne pouvant connaître sa propre modification, à un intermédiaire, un vrai *medium quod,* que ne saurait accepter le Réalisme naturel.

[1] Le sens externe atteint toujours son objet comme extérieur, mais sans toujours le localiser.

mineuse produite par un point en ignition, les bourdonnements de l'oreille, etc. ont déjà fait commencer ce travail.

Le Réalisme naturel a beau jeu, quand il établit, pour se justifier, que lui seul respecte les affirmations primordiales imposées par l'expérience. Mais on l'attend à l'épreuve des faits découverts par la Science. Ces faits sont nombreux; certains sont embarrassants pour l'interprétationisme lui-même. Comment les explique le Réalisme naturel? Comment évite-t-il tout au moins le reproche d'y contredire? Ne cherchera-t-il pas à se dérober? Ne se contentera-t-il pas d'explications générales, n'entrant pas dans le vif des questions, et par suite, n'apaisant pas pleinement l'esprit?

Nul ne pourra accuser le P. Gredt d'avoir recouru à pareilles demi-mesures. Déjà son opuscule latin de 1913 relatait toutes les objections principales, et fournissait des principes de solution en général satisfaisants. Mais l'ouvrage nouveau est beaucoup plus complet et plus net. La réponse aux difficultés y occupe près d'une centaine de pages. Après les objections générales plutôt philosophiques, tirées de l'immanence de la connaissance, des caractères transcendants des concepts universels, des antinomies du continu, du principe de relativité d'Einstein, voici les objections particulières: erreurs des sens touchant les sensibles communs, illusions touchant les sensibles propres (erreurs de l'ouïe, de la vue, cécité aux couleurs, images consécutives, erreurs des sens inférieurs), théorie mécanique de l'énergie, théorie de l'énergie spécifique des nerfs. Nous ne pouvons tout analyser. D'ailleurs beaucoup de ces difficultés, qui semblaient de conséquence, tombent comme un château de cartes devant la distinction, mentionnée plus haut, de l'objet immédiat, intérieur au corps du sujet connaissant, et de l'objet médiat. C'est ainsi que les interférences du son ou de la lumière, le principe de Doppler-Fizeau rentrent aisément dans la théorie: si l'objet immédiat est la qualité sensible, telle qu'elle existe au contact du nerf, il est bien évident que la sensation doit varier quand, l'état vibratoire variant en ce point, la qualité sensible qui en résulte varie également: que les vibrations venant de deux sources se renforcent ou se neutralisent, le sens trouvera une qualité plus intense ou plus faible; que les vibrations s'accumulent ou se raréfient au contact de l'organe, par suite d'un mouvement de la source ou de

l'observateur, la hauteur du son et la teinte de la couleur devra varier. C'est précisément ce que dit l'expérience.

Nous nous arrêterons à un point plus délicat concernant la sensation visuelle. En admettant la théorie ondulatoire de la lumière, on peut, à la distinction de l'intensité et de la hauteur du son faire correspondre pour la couleur celle de la clarté et de la teinte. Comme la hauteur du son, la teinte dépend du nombre des vibrations; comme l'intensité du son, la clarté dépend de leur amplitude. Les degrés de clarté sont le blanc, le gris et le noir (qu'il ne faut pas confondre avec l'absence d'objet visible, à laquelle correspond l'absence de toute sensation visuelle). Quand il y mélange *parfait* (c'est-à-dire sur les mêmes cônes ou bâtonnets) de toutes les teintes ou seulement de deux teintes complémentaires, l'œil ne les perçoit plus, celles-ci sont noyées dans la clarté: il y a sensation de *blanc*. Selon la théorie de Hering-Müller, qui est considérée comme la plus satisfaisante, aux quatre teintes fondamentales, rouge, vert, bleu, jaune, correspondent sur la rétine deux substances, l'une sensible au couple rouge-vert, l'autre au couple bleu-jaune; en outre, une troisième substance est sensible au couple blanc-noir. Chaque lumière agit selon sa teinte sur la première ou la seconde, par « assimilation » ou « désassimilation »: le rouge désassimile la première, de là la sensation de rouge; le vert l'assimile, de là la sensation de vert. Le jaune désassimile la seconde et provoque la sensation de jaune, le bleu l'assimile et provoque la sensation de bleu. Toute lumière désassimile la troisième, selon son degré de clarté. Ainsi s'explique que, par la fusion parfaite d'un ou plusieurs couples de couleurs complémentaires, les impressions produites par les teintes se neutralisant, il y ait sensation de blanc. C'est aussi la sensation de blanc (ou de blanchâtre) qui se produira, quand la clarté d'une couleur simple ou composée sera notablement augmentée ou diminuée: le processus de désassimilation de la troisième substance peut en effet être alors assez activé pour que soit entravé celui que devrait produire la teinte, en sorte que celle-ci ne soit plus sentie. Si la fusion des couleurs n'est pas parfaite, c'est-à-dire si les vibrations diverses tombent sur des éléments différents de la rétine, il y aura fusion psychologique, vision d'une teinte intermédiaire, tout comme l'oreille fusionne dans le timbre les harmoniques superposées au son fondamental.

D'après ce que nous avons dit, il est aisé de comprendre comment le Réalisme naturel peut interpréter les faits de fusion d'excitations simultanées ou de cécité aux couleurs, totale ou partielle. Il y a des cas plus difficiles, d'autres phénomènes de fusion, où les excitations sont, non plus simultanées, mais successives : tels les cas d'images consécutives, la vision d'une ligne lumineuse déterminée par un point lumineux en mouvement, ou encore la banale expérience du disque de Newton. Si rapide que soit la succession des excitations venues du dehors, le Réalisme naturel ne peut, sans faillir à son principe fondamental, admettre qu'elles déterminent à elles seules la sensation d'un objet complexe. Il n'y a pas d'intuition de ce qui n'est pas présent, ne fût-il passé que d'une fraction infime de seconde ; à un instant donné, l'intuition ne peut se terminer qu'à ce qui est à cet instant-là, en prenant le mot *instant* dans son sens strict, pour l'indivisible de la durée. Le P. Gredt propose deux solutions : ou bien la rétine elle-même émet alors de la lumière, et ainsi il y a, pendant un temps très court, mais qui n'est plus un instant, des rayons à recevoir, coexistant avec ceux qui viennent du dehors ; ou bien, il y a cessation de la sensation externe de l'objet avec la disparition de celui-ci, mais continuation des processus photo-chimiques qui s'opéraient dans l'organe, et, par eux, détermination d'une vision imaginative, qui fusionne psychologiquement avec la vision externe. La première explication n'a rien qui doive étonner, puisqu'on reconnaît aujourd'hui à la rétine non seulement une certaine fluorescence, mais encore une véritable phosphorescence. Pourtant la seconde est plus simple, et il semble qu'elle suffit à expliquer les faits.

Dans toutes ces explications scientifiques entrent des hypothèses, qui ne sont à accepter que sous bénéfice d'inventaire. Aussi bien la thèse du P. Gredt n'emprunte-t-elle pas ses arguments aux théories physiques, toujours quelque peu précaires et sujettes à une perpétuelle révision. L'argument essentiel est basé : 1° sur le concept même de connaissance, qui exige, quand il s'agit de la connaissance humaine directe, la distinction réelle du connaissant et du connu ; 2° sur le témoignage évident, et par suite irrécusable, du sens externe, excluant de son intuition toute production d'image, toute représentation objective. La thèse une fois construite sur ce solide fondement, il y a plaisir à voir le P. Gredt accepter la discussion sur le terrain scientifique, montrer que, des faits

invoqués par ses adversaires, les uns lui fournissent au contraire une confirmation éclatante, les autres, s'ils restent difficiles à expliquer, le sont plus encore dans la thèse adverse.

Il n'existait pas encore, croyons-nous, d'ouvrage traitant aussi complètement la question, dans le sens d'un Réalisme aussi franc. Souhaitons que l'auteur se décide à donner de ce livre une traduction française : elle serait assurément bien accueillie du public de cette langue, dans lequel se dessine actuellement un mouvement de renaissance scolastique.

Les éloges que nous donnons autoriseront bien quelques critiques. La principale portera sur l'ordre suivi. Il est logique sans doute, mais conduit à des répétitions assez nombreuses. Les pages sur la connaissance en général (p. 114 sqq.) renferment des vues métaphysiques fort justes et profondes, mais qui pourraient être plus naturellement amenées et rattachées plus étroitement au sujet. La solution de l'objection tirée de la théorie mécanique de l'énergie (p. 272-383) contient tout un abrégé de Cosmologie, fort intéressant assurément (notamment un essai d'insertion dans l'hylémorphisme strictement péripatéticien de la théorie des ions et électrons), mais qui ressemble à un hors d'œuvre et ne pouvait d'ailleurs recevoir tout le développement désirable. Enfin l'affirmation, qui revient deux fois (p. 262 et 315), que les couleurs simples « spectralement » ne le sont ni physiologiquement ni psychologiquement, laisse le lecteur quelque peu étonné et appellerait une plus ample justification.

2. Une simple réédition, fût-elle la 23e, d'un texte scolaire élémentaire mériterait à peine une brève mention, dans une Revue à caractère scientifique. Mais l'ouvrage du P. Lahr est depuis longtemps considéré comme plus et mieux qu'un livre d'élève. Sans compter les services qu'il rend au professeur lui-même, il semble tout à fait adapté à servir de « Somme philosophique » à l'homme du monde instruit et cultivé, qui, à l'occasion d'une lecture, d'une discussion, d'une composition quelconque, éprouve le louable souci de philosopher. L'objection que l'on pouvait faire, et que l'on faisait, était que les doctrines du P. Lahr étaient, dans les premières éditions, encore un peu teintées de ce spiritualisme cartésien, qui, pour n'avoir pas voulu, ou pu, rentrer franchement dans la grande tradition péripatéticienne

et scolastique, donnait de l'unité de l'homme, de la valeur de la raison, de l'ordre de la nature, des explications n'ayant ni la solidité, ni la profondeur désirables. Mais le défaut a été corrigé, d'abord par l'auteur lui-même, puis, plus complètement, par celui qui a pris soin de cette nouvelle édition, le R. P. Picard, en qui l'on n'a pas de peine à reconnaitre un scolastique fort averti.

Sans doute, retouches et compléments ne feront jamais un ouvrage neuf et d'une seule venue. Qui voudra se laisser former docilement à la philosophie tant recommandée par l'Eglise, fera bien de prendre un autre ouvrage, — nous commençons à en posséder quelques-uns, grâce à Mgr. Farges, au Cardinal Mercier, à M. Maritain — d'architectonique plus péripatéticienne, dont les abords soient libérés de cette volumineuse « Psychologie expérimentale », qui donne trop d'importance à des questions peu utiles et touche à des problèmes ressortissant à la Métaphysique. Mais d'autres au contraire, et nombreux encore, ont besoin, par préjugé d'éducation, de cette apparente garantie contre l'apriorisme. A ceux-là nous croyons qu'on ne peut signaler de meilleur livre que celui du P. Lahr.

Nous n'avons pas été trop étonné de retrouver, dans cette nouvelle édition, la théorie relativiste des qualités secondes. En fait, les péripatéticiens d'aujourd'hui sont divisés. Bornons-nous à dire qu'il est certainement contraire à la pure tradition péripatéticienne d'admettre une espèce expresse dans la sensation externe (vol. I, p. 124), et que les difficultés créées par cette introduction d'une véritable « forme a priori » dans la connaissance fondamentale sont plus sérieuses qu'on ne le donne à penser ici.

C'est avec plaisir que nous avons vu insérées en Logique les vues de Lachelier sur les propositions de relation et sur les syllogismes « irréguliers » auxquels elles donnent naissance. Mais nous ne les dirions pas « composées quant à la forme », pas plus que les hypothétiques (I, 507): cette qualification ne convient qu'aux modales. Dans la question de l'origine des notions mathématiques, la vraie difficulté nous paraît omise (I, 559): ces notions, que l'expérience ne donne pas toutes faites, qui requièrent un travail de correction et d'idéalisation par l'esprit, ce ne sont pas les notions de surface et de ligne (il existe dans la nature de vraies surfaces et de vraies lignes, encore que non séparées des solides qu'elles terminent), mais celles

de droite, de plan, de cercle et autres semblables. Et à l'aide de quel modèle intérieur *rectifions*-nous la ligne, pour obtenir la notion de droite? Là est le point délicat. D'ailleurs, fort imparfaite aussi est la page sur les géométries non-euclidiennes (I, 565): on semble y donner raison à la thèse de H. Poincaré, qu'il n'y a pas à parler de la *vraie* géométrie, mais seulement de la plus commode. Irait-on jusque là? Et les observations présentées par le même Poincaré sur le raisonnement par récurrence, ne méritaient-elles pas d'être signalées et discutées à propos de la démonstration mathématique (I, 566)?

Le sens précis du mot *croyance* est déterminé (I, 683), mais il reste une équivoque: on la fait consister en une adhésion certaine sans évidence intrinsèque; ensuite on semble admettre qu'elle peut être produite sans évidence aucune: comment alors pourra-t-on soutenir que le criterium universel de la certitude est l'évidence?

Très heureuse dans sa brièveté est la critique (II, 319) de la notion idéaliste du phénomène, de l'apparence. Très ferme et très juste aussi la critique de l'intuitionnisme bergsonien (II, 325).

C'est la refonte de la Métaphysique, semble-t-il, qui a attiré surtout l'attention du R. P. Picard. Et il faut reconnaître qu'en cette partie de l'ouvrage un progrès très remarquable a été réalisé. Les notions d'Ontologie, en trente pages, contiennent en somme tout ce qu'il importe de savoir de cette partie. Les thèses sont nettes, les formules nerveuses. Plus d'un lecteur sourira en voyant contester encore le caractère thomiste de certaines doctrines, que l'auteur croit devoir rejeter. Il est libre certes de ne pas s'y rallier, mais il ne peut changer la vérité historique, sur laquelle l'unanimité est aujourd'hui à peu près faite. Au reste le lecteur a un moyen bien simple de se convaincre: qu'il compare la déduction des attributs « métaphysiques » dans le *de Deo* de la *Somme théologique* et dans la Théodicée du *Cours de Philosophie:* là-bas les arguments de premier plan sont tous empruntés à l'absence en Dieu de distinction réelle entre l'essence et l'existence; ici les preuves sont autres.

L'hylémorphisme est basé sur un seul argument assez pauvre, la différence des propriétés actives et passives des corps (II, 357). On invoque bien le changement substantiel de la matière brute en matière vivante par la nutrition. Mais comme il n'est pas question de l'unicité de la forme substantielle (peut-être parce qu'on ne veut pas faire usage

du principe « forma substantialis dat esse simpliciter »), le lecteur se demande si dans l'assimilation il y a résolution jusqu'à la matière première ou si les éléments gardent leurs formes dans le mixte. La dissertation sur l'essence et l'existence ne ferait pas mauvaise figure dans un traité de philosophie scolastique. En discuter les arguments nous conduirait trop loin; contentons-nous de remarquer que la « critique du premier argument », — le principal, — semble méconnaitre l'unité simplement analogique de l'être, unité très imparfaite, sise uniquement dans la proportionnalité des essences à leurs existences propres. Mais au fait, peut-être l'auteur a-t-il une autre notion de l'analogie. Du moins eût-il été bon de montrer le rôle de la fameuse distinction dans l'économie générale du péripatétisme, en particulier son aptitude à assurer l'unité du composé naturel.

Il n'est pas jusqu'à l'Histoire de la philosophie, placée à la fin de l'ouvrage, qui n'ait reçu d'heureux compléments, par exemple sur Cournot, Bergson, Durckheim, la Philosophie scolastique au XIX[e] siècle.

En somme ç'a été une idée heureuse de reprendre l'ouvrage du P. Lahr et de lui infuser une doctrine plus forte. Des éditions subséquentes pourront, en allégeant certaines parties et améliorant certaines autres, répondre encore davantage aux besoins de notre temps, qui sont, bien plus encore que celui d'une érudition abondante, celui d'une doctrine ferme, profonde et largement compréhensive.

3. Le R. P. De Backer se propose de constituer peu à peu un traité de Métaphysique générale. Quelques questions figuraient déjà dans ses *Institutiones Metaphysicae specialis;* l'an dernier nous avons présenté aux lecteurs du « Gregorianum » un fascicule intitulé *Disputationes metaphysicae de Ente in communi;* en voici un autre *De Actu et Potentia.* Trois questions y sont étudiées: Acte et Puissance en général, — les Possibles, — la Puissance prédicamentale, ou principe prochain d'activité dans les créatures.

L'auteur écrit « in gratiam eorum quibus non est satis superficietenus tantum Metaphysicae arcana attigisse » (p. 69, not.). Sa qualité maitresse est une élégante sobriété. Les principes sont bien mis en relief et la connexion des questions clairement montrée. Les thèses les plus importantes de ce fascicule sont celles où il montre qu'on ne peut avec

Leibniz prouver l'existence de Dieu par l'ordre des possibles, sans passer par la réalité, — que la constitution des possibles dans leurs raisons formelles suppose l'intervention de l'intelligence divine, — et que le pur possible, abstraction faite de la chose qui le réalise et de l'esprit qui le connaît, ne possède aucune réalité, même « métaphysique » ou intentionnelle.

La première *disputatio*, sur l'Acte et la Puissance en général, nous a paru un peu trop restreinte à des notions et précisions de termes; nous aurions souhaité que l'auteur insistât sur la question de la limitation dé l'acte par la puissance, si grosse de conséquences dans le système de S. Thomas. Il en a déjà parlé ailleurs. Mais aussi bien cette fragmentation des questions et cette multiplication des fascicules ne favorise pas la synthèse. Le P. De Backer voudra sans doute bientôt réunir ces études éparses et nous donner de solides et complètes *Institutiones Metaphysicae generalis*.

4. « L'origine et le succès de la doctrine évolutionniste s'expliquent du fait qu'elle fut une réaction contre une conception de l'univers trop simpliste: on paraissait négliger tout lien entre lés êtres et considérer les espèces comme surgissant isolément, par une intervention particulière et comme inconditionnée de Dieu » (p. 5). On essaya donc d'établir une filiation réelle entre les espèces, de les faire dériver les unes des autres, sous l'action, au moins partielle, des agents physiques. Ce fut l'évolutionnisme *réel*, qui exerça, et qui exerce encore, bien qu'à un moindre degré, une véritable fascination sur l'esprit des hommes de science.

Il n'est pas pourtant à l'abri de graves reproches. Outre son caractère forcément hypothétique, « à envisager les choses du point de vue *philosophique*, l'erreur fondamentale de l'évolutionnisme est de prétendre que l'origine des espèces s'accommode d'une explication mécanique » (p. 15). Chez les évolutionnistes, « les fautes de méthode abondent » (p. 16). « Mais ce qui vraiment devrait discréditer la doctrine évolutionniste, *c'est le désaccord entre les données expérimentales et la théorie.* Toutes les explications qu'on imagine ne sont que des cadres trop étroits, qui éclatent de tous côtés, dès qu'on y veut pousser les faits » (p. 17).

Aussi l'auteur du présent opuscule s'est-il demandé si le moment ne serait pas venu « de ramener l'attention du public à une autre hypothèse, en substance très vieille, mais dont l'intérêt demeure » (p. 3). Cette hypothèse est celle d'une évolution purement *idéale*, dans la Pensée créatrice, les types génériques et spécifiques s'y engendrant, s'y conditionnant les uns les autres, sans succession aucune, cela va sans dire, mais selon un ordre parfait, c'est-à-dire en manifestant une puissante unité sous une immense variété. Ce sont les *universalia ante rem* des anciens scolastiques, considérés avec leurs mutuelles dépendances. Cette solution est fort différente d'une explication des formes par la finalité, d'une théorie « strictement téléologique, qui impose aux différentes propriétés spécifiques une raison d'être strictement utilitaire » (p. 9). Il s'agit de retrouver, non les fins pratiques qui font de l'univers matériel le séjour de l'homme, mais les relations théoriques qui en font un ensemble harmonieusement dessiné, un chef d'œuvre de l'Artiste divin.

Après cette idée générale de sa thèse, l'auteur revient sur la critique de l'évolutionnisme réel. Puis, comme « on ne détruit que ce qu'on remplace », il indique les traits principaux de la théorie idéale. C'est la partie importante du livre. C'est aussi la plus rebelle à l'analyse. Non qu'on doive reprocher à l'auteur d'avoir parlé le langage technique. Mais il aurait pu être plus net, plus synthétique, plus clair aussi. Il y a des pages profondes, mais non exemptes d'obscurité, par exemple sur la matière et son rapport à l'individualité des êtres (p. 51 sqq.). Par ailleurs, quand quelques précisions sont données, elles sont d'un mysticisme un peu déconcertant (p. ex. p. 103). Bref, le lecteur est intéressé, mais il désirerait, pour donner son adhésion, un supplément de lumière.

5. Le légitime succès du petit livre du P. Gemelli oblige l'auteur à en donner une troisième édition. Celle-ci est tenue à jour des récents travaux d'anthropologie criminelle. C'est qu'aussi bien, comme le fait remarquer le P. Gemelli dans sa préface, il ne s'agit plus tant aujourd'hui de réfuter une doctrine — celle du criminel-né de Lombroso est morte avec son fondateur — que d'aider ceux qui travaillent à la réformer, en restituant toute leur importance aux facteurs psychologiques du crime. Il s'agit de faire voir comment l'acte criminel est

conditionné par la vie morale du délinquant, et comment, sauf des cas morbides qui ne seront jamais que exception, il y a en lui une liberté sur laquelle l'éducation, les facteurs sociaux et religieux peuvent agir puissamment. Le P. Gemelli estime avec raison qu'il y a un grave devoir pour les catholiques d'entrer dans ce mouvement et de projeter sur ces études les clartés de leur philosophie, si profonde et si souple.

6. Depuis une trentaine d'années, une opinion a été soutenue par des auteurs de marque (Boissier, Harnack, Loofs, Thimm, Alfaric, etc.), qui irait à modifier gravement l'histoire de la conversion de S. Augustin. Cette conversion aurait eu deux stades, dont le premier, celui de la retraite à Cassiciacum jusqu'au Baptême, n'aurait amené Augustin qu'au Néo-platonisme; après seulement, sous l'influence de cette philosophie, aurait eu lieu le retour à la foi catholique. On voit les conséquences: non seulement les Confessions ne contiennent plus la véritable histoire de cette âme de saint (on veut bien admettre qu'il n'y a pas eu altération formelle et consciente de la vérité, mais confusion de souvenirs et peut-être procédé littéraire), mais la philosophie néo-platonicienne prendrait dans l'évolution de la pensée du docteur d'Hippone une importance décisive, au détriment de la grâce.

Un examen rigoureusement scientifique des arguments invoqués était donc fort opportun. Cet examen a été fait par le R. P. Boyer et a donné un résultat nettement favorable à la thèse traditionnelle. Oui, il est bien exact que les livres néo-platoniciens ont exercé une grande influence sur le solitaire de Cassiciacum. Mais 1° celui-ci était déjà revenu à la foi quand il quitta Milan pour cette retraite; il ne lui restait qu'à trouver le courage d'y conformer pleinement sa vie morale; 2° il a lu les néo-platoniciens en croyant, repoussant toute trace de polythéisme et interprétant les doctrines maîtresses de Plotin sur Dieu, le Verbe, le monde intelligible, dans le sens des dogmes chrétiens.

La discussion est menée avec une sincérité, une clarté et une rigueur de méthode dont on ne saurait trop féliciter l'auteur. La difficulté la plus sérieuse était constituée par le texte du *Contra Academicos,* l. II, c. 9 (la référence de la p. 184, not. 2, doit être ainsi corrigée), où S. Augustin avoue n'avoir encore aucune doctrine cer-

taine (« nihil me certum adhuc habere quod sentiam, sed ab eo quaerendo Academicorum argumentis atque disputationibus impediri »). L'auteur est obligé de soutenir qu'on ne peut prendre ces paroles à la lettre, qu'on doit les entendre d'un certain trouble resté chez Augustin : bien qu'il sache que les objections des sceptiques sont vaines, il ne voit pas encore *comment* les réfuter, pour n'avoir pas eu le loisir de les examiner à fond. Les raisons invoquées, p. 185 sq., rendent cette explication très vraisemblable. On peut dire que la solution proposée est, au moins dans ses grandes lignes, définitive.

7. Les études de détail sur Saint Augustin n'ont pas manqué en ces derniers temps ; mais les travaux d'ensemble ont été peu nombreux, surtout sur la philosophie du grand Docteur[1]. Nous ne possédons pas encore, je ne dis pas, le travail définitif, qui probablement ne viendra jamais, mais même un travail utilisant la connaissance plus exacte que l'on a aujourd'hui de la philosophie avant et surtout après S. Augustin.

Voici pourtant un excellent essai. Le titre pourrait faire croire à une monographie portant sur un point spécial. En réalité, le point choisi est vraiment un centre de perspective pour l'historien, comme il l'a été pour le philosophe lui-même qu'il s'agit d'étudier. Sans rien forcer, le R. P. Boyer a pu grouper autour de l'idée de vérité toutes les parties de l'enseignement philosophique de son auteur. *Vérité et certitude*, c'est la Logique, ou, plus exactement, la Critique de la connaissance ; *La Vérité subsistante*, c'est la Métaphysique ontologique ; *La Vérité créatrice*, c'est la Philosophie naturelle ; *La Vérité illuminatrice*, c'est la théorie psychologique de la connaissance ; enfin *La Vérité béatifiante*, c'est l'Ethique.

Les conclusions du P. Boyer sont les suivantes : 1° il n'y a pas trace d'ontologisme dans S. Augustin ; 2° la philosophie augustinienne est très étroitement apparentée à celle de Platon et surtout de Plotin ; celle-ci d'ailleurs n'est pas aussi panthéiste qu'on le dit généralement aujourd'hui et, par suite, il n'a pas été difficile à S. Augustin de l'in-

[1] Il faut pourtant ajouter à la bibliographie du R. P. Boyer l'ouvrage de Guido Mancini : *La psicologia di S. Agostino e i suoi elementi neo-platonici*. Napoli. Ricciardi, 1919.

terpréter en un sens parfaitement orthodoxe ; 3° la doctrine de S. Augustin, en particulier sur la genèse des concepts, ne diffère pas sensiblement de l'interprétation qu'en a donnée S. Thomas ; celui-ci n'a pas eu à solliciter les textes pour appliquer à l'intellect agent ce qui était dit de la lumière intellectuelle.

Ces conclusions très « conservatrices » réjouiraient tous les amis de la philosophie scolastique, dont une grande force est assurément la continuité avec la pensée antique, si elles s'imposaient comme résultat certain de l'enquête. Mais nous avons bien de la peine à ne pas y trouver une forte dose d'optimisme. Il est difficile de ne pas voir un véritable panthéisme, tant dans l' « émanation » des êtres du sein de l'Un présentée par Plotin d'une manière si imprécise, que dans l'immanence de l'Un dans les êtres émanés de lui. Mais surtout, il faut une certaine bonne volonté pour retrouver dans les explications plutôt vagues de S. Augustin la doctrine si précise des espèces impresse et expresse : S. Augustin n'est sans doute pas responsable des exagérations manifestes de certains défenseurs médiévaux de l' « illumination spéciale » ; mais son imprécision y prêtait, et, quel que soit son génie, il n'a pas réussi à nous donner une explication satisfaisante de la manière dont l'intelligence abstrait son objet propre des données sensibles ; il y a fallu la vigueur de déduction des Docteurs scolastiques, et surtout de l'Angélique. Celui-ci était trop respectueux de ses prédécesseurs, trop modeste aussi, pour faire ressortir tout ce qu'il y avait de neuf dans sa doctrine ; il a repris les anciennes formules, mais en y infusant une richesse de sens et une précision qu'elles n'avaient pas.

Nous énonçons ici notre jugement personnel, qui diffère de celui du P. Boyer. Nous aurions souhaité que la discussion fût plus poussée, et que, sans cesser d'être parfaitement objectif, sans compléter ni préciser ce qui est resté inachevé ou vague, on nous montrât comment les vues augustiniennes aboutissaient nécessairement au thomisme, ou plutôt y trouvaient leur expression adéquate. Cette thèse, qui a contre elle les beaux travaux des PP. Ehrle et Mandonnet, du D. Grabmann, pour ne citer que quelques noms plus illustres, eût été, croyons-nous, bien difficile à prouver.

Mais une étude aussi approfondie n'était peut être pas à sa place dans une thèse de doctorat en Sorbonne. Le P. Boyer voudra sans

doute revenir sur ces points importants dans des articles spéciaux. Vu la compétence dont il a fait preuve, il sera lu avec le plus grand intérêt.

8. Le très intéressant mouvement néo-réaliste, qui se développe depuis un peu plus de dix ans aux Etats-Unis, est connu maintenant dans le monde entier, encore que son importance ne soit pas partout également comprise. Mais il n'avait pas encore trouvé un historien d'ensemble. Le R. P. Kremer a pensé qu'il n'était pas trop tôt pour entreprendre cette histoire, décrire le mouvement, en déterminer les origines, en suivre l'évolution et en synthétiser les résultats. Tâche que jugera assurément fort délicate quiconque a tant soit peu pratiqué les auteurs dont il s'agit. Si plusieurs travaillent de concert et tentent même d'élaborer des programmes communs (le fameux « Programme » de 1910 fut signé par MM. Perry, Montague, Pitkin, Spaulding, Holt et Marvin), il y a des penseurs isolés qui suivent des voies diverses (tels MM. Fullerton, Bush, Woodbridge), et ceux même qui collaborent sont loin de s'entendre sur tous les points. Bien plus, si une sérieuse critique de l'idéalisme a été vigoureusement menée, il n'y a presque encore aucun travail positif de construction doctrinale. Bref, on ne saurait encore parler d'*école;* il ne s'agit que d'un *mouvement.*

Ces difficultés n'ont pas arrêté le R. P. Kremer, et il faut reconnaitre qu'il a su les tourner très habilement. Il s'est gardé de préciser ou d'achever ce qui était encore vague ou incomplet; il n'a ni dissimulé, ni accentué les défauts de cohérence. Il a patiemment analysé presque toutes les productions des Néo-Réalistes, sérié les questions traitées, classé les réponses, opéré des rapprochements, sans pourtant faire disparaitre l'originalité de chaque auteur. Si de ce chef certains de ses chapitres sont de lecture un peu pénible et ressemblent soit à une juxtaposition de textes, soit à un piétinement sur place, le lecteur a du moins l'impression de la plus absolue probité chez l'historien. Il admire aussi la modération du critique: le R. P. Kremer est quant à lui très nettement scolastique; mais c'est avec une extrême délicatesse (habileté de tactique, sans doute, et non timidité), qu'il suggère çà et là aux Néo-Réalistes les compléments que leur offrirait le Péripatétisme.

Les philosophes scolastiques se doivent de ne pas ignorer le Néo-Réalisme américain. Ils ne pourront que se réjouir du coup très rude

porté là-bas à l'idéalisme, qui jusqu'alors y avait régné en maître, et qui, dans la vieille Europe, est encore si puissant [1]. Ils souriront peut-être, en apprenant qu'il a fallu livrer de telles batailles pour reconquérir le droit d'admettre des réalités indépendantes de l'esprit d'affirmer, que la connaissance ne constitue pas son objet, mais le rend seulement présent à l'esprit. Ils apprécieront leur bonheur d'être nés réalistes et de n'avoir jamais cessé de l'être, en constatant combien le Néo-Réalisme est encore encombré de vues idéalistes, dépendant du pragmatisme et de l'empirisme, réduit à chercher ses solutions des plus hautes questions d'Ontologie et de Morale dans la maigre « théorie des valeurs ». Leur jugement sera sans doute, comme il est le nôtre, celui du R. P. Kremer : le mouvement néo-réaliste est une réaction des plus heureuses, encore à ses débuts, en pleine période de tâtonnements, mais, somme toute, pleine de promesses et s'imposant à l'attention.

9. La troisième édition du *Traité de Philosophie* du R. P. Sortais comportait, après les deux volumes de doctrine, une *Histoire de la Philosophie* dont la première partie seule (t. III du Traité), s'étendant à l'antiquité, au Moyen Age et à la Renaissance, a paru, en 1912. Au lieu de la seconde partie attendue, voici le premier volume d'un ouvrage de plus grande envergure, qui n'a plus un caractère scolaire, mais vise à renouveler, sinon à épuiser le sujet. Ce premier volume s'ouvre par une Introduction d'une centaine de pages, traitant des questions de méthode et d'autorité au XVI[e] siècle, de l'état de l'Europe au XVII[e], et indiquant le plan et la division de tout l'ouvrage. Puis commence l'histoire de l'Empirisme en Angleterre et en France par une copieuse étude de plus de quatre cents pages sur Francis Bacon.

Le principal mérite du livre est la richesse de l'information. Pour ce qui concerne Bacon — et c'est la très grosse part — cette richesse est un véritable luxe. On ne voit pas trop ce que pourrait encore ajouter un historien qui aurait à parler de Bacon au point de

[1] Ils trouveront chez les Néo-Réalistes d'utiles arguments contre l'idéalisme. En particulier le « prédicament ego-centrique », que M. Perry voit à la base de tout système idéaliste, n'est autre que la pétition de principe qu'il ne faut pas nous lasser de signaler : de ce que l'acte de connaissance est immanent, on veut conclure que l'esprit ne peut atteindre immédiatement que ses propres états.

vue de son rôle politique ou social : l'homme public et l'homme privé nous sont ici minutieusement présentés, tournés et retournés sous toutes les faces. Les philosophes le regretteront peut-être un peu, car si tout est dans tout et si la doctrine d'un homme est intimement liée aux circonstances extérieures de sa vie, il ne faut pas pourtant que le cadre, par ses dimensions, attire trop le regard, que les arbres cachent la forêt. Ajoutons au reste que l'information est aussi exacte qu'abondante.

Même en cet ouvrage, d'allure scientifique, le R. P. Sortais reste *professeur*. Il conduit son lecteur pas à pas au milieu de divisions et sous-divisions bien ordonnées, et ajoute à son texte des Tables fort commodes : outre la *Table sommaire* du début, on trouve à la fin une *Bibliographie relative à Bacon*, un *Index des auteurs cités*, une *Table synthétique des matières*, qui est un vrai résumé de l'ouvrage, et enfin une *Table analytique*. L'immense matériel accumulé est ainsi parfaitement utilisable.

On n'accusera pas le P. Sortais d'avoir été trop indulgent pour son héros, ni d'en avoir surfait le mérite. Il montre que Bacon n'a jamais eu une idée nette des phases diverses de sa méthode (p. 371), qu'il « n'a même pas entrevu en quoi consiste la vraie nature de l'induction » (p. 374), que « trop longtemps on a fait à Bacon l'honneur immérité d'avoir découvert la méthode expérimentale » (p. 380), que l'on ne saurait même, sans mêler la légende à l'histoire, « accorder à l'auteur du *Novum organum* et du *De augmentis* le mérite d'avoir influé *directement* sur le mouvement scientifique qui a suivi » (*ibid.*). Et ces jugements sévères sont péremptoirement confirmés par ceux qu'ont portés au cours des siècles les critiques les plus qualifiés (chap. VIII). N'a-t-on pas discuté, sans arriver à s'entendre, sur ce qui fait l'originalité de Bacon comme philosophe ? (p. 503).

Quant à l'influence de Bacon en philosophie, le P. Sortais rejette, pour de bonnes raisons, semble-t-il, l'opinion de Kuno Fischer, que le fameux chancelier aurait eu pour héritiers directs Hobbes, Locke et Hume (p. 461). Alors, que lui reste-t il, demandera quelque lecteur, et comment se justifie dans ces conditions une si longue étude ? Mais n'est-ce pas œuvre utile que de rétablir la vérité en réagissant contre l'admiration exagérée du grand nombre ?

Nous ne nierons pas que ce résultat eût pu être obtenu plus brièvement. Et plus de sobriété pour ce qui concerne Bacon eût permis d'insister davantage, de donner des vues plus profondes, sur les caractères généraux de la Philosophie moderne. Dans les quelques pages consacrées à cet important sujet (92-97), on s'étonne de ne pas voir mentionnés l'apriorisme, le dédain du sens commun, le mépris de toute autorité, même philosophique, qui obligera désormais chaque auteur à recommencer à pied d'œuvre et nous donnera cette série de constructions hâtives et précaires, s'entassant les unes sur les ruines des autres, qui contraste si étrangement avec la majestueuse stabilité de l'édifice péripatéticien. Et le subjectivisme, le principe de l'immanence de l'objet dans le sujet connaissant, n'est-il pas aussi l'un des caractères de la Philosophie moderne et l'un des plus notables ?

Dans le Plan annoncé, pourquoi Locke est-il séparé de l'Empirisme ? Pourquoi Spinoza et Leibniz sont-ils rangés parmi les opposants du cartésianisme ? N'ont-ils pas au contraire été des plus fidèles aux principes comme à la méthode ?

L'auteur annonce déjà comme étant sous presse le tome II de sa grande Histoire de la Philosophie moderne. Il y rencontrera des systèmes dont l'importance l'invitera sans doute à restreindre le récit des événements extérieurs, pour insister davantage sur le développement des doctrines.

PAUL GENY S. I.

SCRIPTA NUPER EDITA DE SACRIFICIO MISSAE

(1910–1920)

1. Opera.

BATIFFOL P., *Leçons sur la Messe*[2] (XII-330), Paris (Gabalda), 1919.

BRINKTRINE Dr. JOH., *Der Messopferbegriff in den zwei ersten Jahrhunderten.* Freiburger Theolog. Stud., H. 21 (XXVI-141), Freiburg (Herder), 1918.

BROUSSOLLE J. C., *Théorie de la Messe*[2] (VIII-264), Paris (Téqui), 1913.

CASEL O., O. S. B., *Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie*[5]. Ecclesia orans, Bd. II (X-55), Freiburg (Herder), 1920.

GIHR Dr. H., *Das hl. Messopfer, dogmatisch, liturgisch und assetisch erklärt*[16], 30 Tausend (XVI-687), Freiburg, (Herder), 1919. Cf. eiusdem auctoris: *Die Sakramente d. hl. Kirche,* I[3], 1918.

GRIVET JULES, S. I., *La Messe de la terre et la Messe du ciel* (52), Paris (Beauchesne), 1917.

HERWEGEN Dr. ILDEFONS, Abt v. Maria-Laach, *Das Kunstprinzip der Liturgie*[3] (47), Paderborn (Junfermannsche Buchh.), 1920.

HUGON E., O. P., *La sainte Eucharistie*[2] (VI-372), Paris (Téqui), 1917.

LAMIROY Dr. H., *De essentia SS. Missae Sacrificii dissertatio.* Universitas cath. Lovan. Dissertationes ad gradum doctoris in facult. theol. consequendum conscriptae, ser. II, tom. VIII (XVI-536), Lovanii (Smeesters), 1919.

NICOLUSSI JOH., S. S. S., *Die hl. Eucharistie als Opfer* (XII-306), Bozen (Emmanuel), 1919.

PELL Dr. G., *Jesu Opferhandlung in der Eucharistie. Noch ein Lösungsversuch zur Messopferfrage*[3] (V-72), Regensburg (Manz), 1912.

— *Der Opfercharakter des Erlösungswerkes* (42), Regensburg (Manz), 1915.

RAMEL J., *La S. Eucharistie*[2] (VIII-294), Paris (Téqui), 1919.

SAUVÉ CH. S.-S., *L'Eucharistie intime*[2], 2 vols (354-369), Paris (de Gigord), 1919.

SIMONS G., *Le sacrifice parfait, perpétuel et universel de la Loi Nouvelle* (XII-383), Bruxelles (Action Cath.), 1916.

SIMONS G., *Le sacrifice....* Edition réduite et simplifiée (225), Bruxelles, 1918.

TEN HOMPEL Dr. M., *Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi. Mit besonderer Berücksichtigung neuerer Kontroversen* (XII-230). Freiburger Theol. Studien, H. 24, Freiburg (Herder), 1920.

VENDEUR E., O. S. B., *La sainte Messe*[6] (35[e] mille) (343 p.), Maredsous, Belgique, 1914 [1].

2. **Articuli** in Comm. periodicis.

BAEUERLE MICHAEL, O. Cap., *Zur Kritik über die Harmonie der sieben vorzüglichsten Messopfertheorien.* Theologie u. Glaube, 6 (1914), 831-6. Auctor publicavit librum: *Harmonie der sieben vorzüglichsten Messopfertheorien;* Mainz (Druckerei Lehrlingshaus), 1907 (70 p).

DORSCH E., S. I., *Aphorismen und Erwägungen zur Beleuchtung des « vorirenäischen » Opferbegriffs.* Zeitschrift f. kath. Theol., 34 (1910), 71-117. Articulus finem facit controversiae inter auctorem et Fr. Wieland ab anno 1906 ductae.

GALLAGHER M. J., *The formal essence of the holy sacrifice of the Mass.* Amer. Eccl. Rev., 48 (1913), 513-530.

HACKNER W., *Zum Wesen d. hl. Messopfers.* Pastoralblatt. St. Louis, 51, (1917), 24 ff.

VON HOLTUM GREG., O. S. B., *Worin besteht das Wesen des euch. Opfers.* Div. Thomas, 6 (1910), 188-202.

KOCH W., *Opfer.* Kirchl. Handlexikon hersggb. v. Buchberger. München, 1912.

LESÊTRE H., *Sacrifice.* Dict. de la Bible publ. p. Vigouroux, vol. V (1912), Paris.

MAC DONALD Al., *The sacrifice of the Mass.* Amer. Eccl. Rev., 45 (1911) 168-188. Auctor iam prius scripserat de hac quaestione in eodem periodico, 23 (1900), 449-457 sub titulo: *The sacrificial idea in the Mass*; itemque librum: *The sacrifice of the Mass,* New-York (Christ. Press Assoc.).

[1] Unus alterve liber hinc censeri nequit, vel quia nova editio in praesenti imprimitur et vetus non iam haberi potest, vel quia editores saepius rogati libros non miserunt. Nominandi sunt:
COGHLAN D., *De SS. Eucharistia.* Dublin (Gill), 1913.
BOURCEAU, *La Messe.* Paris (Beauchesne).
BUATHIER, *Le sacrifice dans le dogme cath.* Paris (Beauchesne).
GRIMAL, *Le sacerdoce et le sacrifice de N. S. J. C.* Paris (Beauchesne).
MEMBRADO, *Explicaçion de la S. Misa.* Barcelona (Portillo).

PELL G., Auctor, praeter libros supra citatos, in periodico ab ipso redacto « Theol. Prakt. Monatsschrift », Passau, ab anno 1908 ad 1917 usque varios articulos de eadem quaestione edidit. Inter responsiones ipsi datas nominare sufficiat:

FISCHER JOH., *Versuch einer Kritik der Messopfertheorie Dr. Pells*, in eodem periodico, 19 (1909), 199 ff. et: *Das Verhältnis von Kreuzopfer und Messopfer*. Theologie u. Gl., 2 (1910), 371 ff.

POHLE J., *Sacrifice*. The cath. Encyclopedia, XIII (1912). Cf. ipsius libros dogmaticos germanico idiomate conscriptos.

WEPPELMANN R., O. S. B., *Der Opferbegriff*. Pastor bonus, 29 (1917), 310 ff.

ZELLER LAUR., O. S. B., Abt v. Seckau, *Der Aufbau der röm. Messliturgie*. Linzer Quartalschrift, 71 (1918), 240 ff.

* * *

« Nulla controversia forsan tot ac tantas provocavit disceptationes, nulla certe tam diversas nacta est solutiones, quam quaestio de essentia SS. Missae sacrificii.... Proprium est huic dogmati de sacrificio Missae, quod per saecula quindecim inconcussum in ecclesia steterit, et theologia catholica rem uti planam et omnis difficultatis quasi expertem habuerit, dum abhinc fere quatuor saeculis varia systemata de hoc sacrificio explanando indesinenter successere, quin ulla umquam sententia omnibus theologis arridere potuerit » (Lamiroy). « Es mag als Wagnis erscheinen, zum Gegenstand eines... theologischen Versuches eine Frage zu wählen, die so umstritten ist wie wenige andere » (Ten Hompel).

Revera unanimis consensus auctorum habetur de existentia huius dissensionis sententiarum, quae viris doctis acatholicis usque in praesentem diem ansam praebet dicendi, meliorem hac plena dissensione refutationem characteris sacrificalis Missae dari non posse, siquidem nemo eam explanare hucusque potuerit. Quae diversitas sententiarum in dies crescit, cum vix duo auctores eandem explicationem suam faciant, quin huc illuc eam modificent. Anno 1889 J. Schwane [1] putavit omnes explicationes possibiles iam esse datas ideoque iudicium finale et definitivum in quaestione proposita ferri posse; idem sensit P. Michael (Bäuerle), O. Cap., anno 1907. Attamen decennio praeter-

[1] *Die eucharistische Opferhandlung*, Freiburg, 1889, 56 p.

ito iterum complures explicationes, inter quas una alterava prorsus nova in lucem editae sunt. Quas in sequentibus proponere et secundum valorem theologicum recensere liceat.

Primo loco tractabimus de publicationibus dogmatico-speculativis, secundo de dogmatico-asceticis, tertio de liturgicis. Ne conspectus longior fiat, intentionem nostram unice dirigamus ad quaestionem de essentia quam vocant metaphysicam sacrificii, id est ad definitionem eiusdem stricte dictam eiusque applicationem ad Missae sacrificium. Elucubrationes in periodicis datas magis indicando tractare intendimus.

Auctores in dirimenda quaestione de essentia metaphysica sacrificii varie procedunt. Principium fundamentale discussionis, ex quo procedunt auctores, est generalis definitio sacrificii, quam aut simpliciter ponunt, tum explicare et vindicare student — sic compendia dogmatica generatim — aut a priori deducunt ex conceptu virtutis religionis — sic *Ten Hompel*, *Pell* — aut eruunt ex factis et descriptionibus sacrificiorum sive apud gentes sive apud populum israëliticum — sic *Lamiroy* et suo modo *Lesêtre*. — Alii procedunt ex relationibus, quas statuit Concilium Tridentinum, sess. 22, cap. 2, inter sacrificium Crucis et Missae, unde conceptum sacrificii in genere vindicare satagunt — sic *Lebreton*, *Simons*, *Mac Donald*, *Pell*. Nulla ex istis viis ab omnibus theologis agnoscitur legitima et effectiva, cum diversos auctores eadem ad systemata prorsus contraria ducat. Ultimus Lamiroy fuse tractavit *de methodo recte procedendi*, attamen ex eodem principio ab ipso posito alii auctores pervenerunt ad sententias ipsi oppositas. Addendum videtur, nec inter viros acatholicos vigere unanimem consensum sive de hac via procedendi sive de definitione generali sacrificii. Post accuratam disquisitionem nobis via et methodus, quae solutionem et finem promittit, unica videtur esse ea, quae post diligentem inquisitionem actorum Concilii Tridentini procedit ex principiis de quibus, post definitionem dogmaticam in ipso Concilio datam, disputatio esse non potest inter catholicos viros; dicimus: post inquisitionem actorum Concilii, quia verborum decreti uti iacet explicationes sexcentae sibi ipsis contrariae sunt datae, quae omnes quasi legitimae proponuntur et quarum tamen una tantum recta et vera esse potest.

Definitiones componuntur genere proximo et differentia specifica. In neutra parte omnes theologi consentiunt quoad *definitionem sacrificii*. Consensus dici potest quasi unanimis de genere remoto, sc. sacri-

ficium esse actum *virtutis religionis*, quamquam etiam in hac quaestione aliqui propria via incedant. Sed iam est lis inter auctores, utrum sacrificium dici debeat actus externus huius virtutis.

Definitio olim ab Augustino data: « verum sacrificium est omne opus quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possimus » (*De Civ. Dei*, X, 6) arridet non paucis; praesertim ad solvendam quaestionem identitatis sacrificium Missae inter et Crucis, quam vindicare conantur ex identitate actuum interiorum, saltem habituali, Christi hic et illic. Nominandus venit *von Holtum*, qui « obedientiam » Christi erga mandatum Patris, quam alio vocabulo vocat « Selbsthingabe » (devotionem et exinanitionem), concipit esse sacrificium Christi; unde concludit totam vitam Salvatoris participare characterem proprie sacrificalem. Parum interesse videtur nec mutare sententiam ipsius, si postulat illum actum obedientiae aliquo modo manifestari debere ad extra, quo illam personam sacrificantem Deo devotam esse appareat. Imo mutationem sacrificalem plerumque a theologis requisitam, quoad sacrificium eucharisticum declinat dicendo, illum esse « göttlicher Eigenart », proprietate et exceptione prorsus divina. *Grivet* in opusculo suo quidem statuit, sacrificium esse oblationem, « une oblation dans un geste religieux »; sed illud verbum « oblationis » concipit sensu tam lato, ut contra Steuart impugnantem hanc definitionem respondere possit, se dedisse definitionem stricte dictam, in qua « aliquid factum » esset genus et « in honorem divinum » differentia specifica. Ideoque identificat sacrificium cum omni actu virtutis religionis, etsi aliquam manifestationem ad extra etiam ipse concedere debet, « un geste religieux ». Revera illud « aliquid factum » intellegit sensu definitionis S. Augustini supra allatae. Pari modo *Ten Hompel* non solum rem externam a conceptu sacrificii tamquam contradictionem in adiecto recusat, sed devotionem sui ipsius tamquam sacrificium sensu stricto vindicare studet, quam quidem oblationem, ut actus ille sacrificium « sensu liturgico » dici possit, modo convenienti ad extra manifestari debere postulat, sc. ritu externo oblationis et coenae sacrificalis. Oblatio vero suiipsius (interna) secundum ipsum identificatur cum « amore Dei super omnia », ita ut ne actus proprius quidem virtutis religionis sit.

Qui auctores manifeste se opponunt sensui communi hominum et consensui practice unanimi theologorum, qui cum S. Thoma ex uno

omnes ore proclamant: « Sacrificium est quidam actus specialis laudem habens ex hoc quod in divinam reverentiam fit, propter quod ad determinatam virtutem pertinet, sc. ad religionem » (2ª 2ªᵉ, q. 85, a. 3, *c*). Insuper in memoriam revocare iuvat sententiam damnatam Baii: « Sacrificium Missae non alia ratione est sacrificium, quam generali illa, qua omne opus, quod fit, ut sancta societate Deo homo inhaereat » (Denz., 1045).

Porro si quaeritur ad quod genus actuum virtutis religionis pertineat sacrificium, respondetur: *ad genus oblationis*. Quod quidem verbum « oblationis » concipi potest sensu translato et sensu proprio. Sensu proprio significat idem quod verba: donare, dicare, dedicare, tradere, exhibere, praesentare, repraesentare, medio aevo etiam immolare; quae omnia ex usu inter homines per se clara sunt et hoc ipso sensu applicantur ad servitium divinum: homo offert Deo aliquod donum, aliquod munus, sive hoc donum sit ipsemet homo offerens, sive sit res externa. Sensu translato « oblatio » significat omnes actus servitii divini vel omnes actus virtutis religionis, sive internos sive externos.

Auctores supra laudati inclinant ad partem alteram et quidem per se ad sententiam, quae concipit sacrificium esse actum vel mere internum virtutis religionis, etsi vi factorum coguntur saltem aliquam eius manifestationem concedere. Sine dubio secundum optimos auctores sacrificium iure pertinere dicitur ad actus symbolicos, qui et *partem internam et externam* complectuntur et quidem hoc modo, ut externus internum non solum indicet et eius complementum agat, sed directe et proprie significet. Unde S. Thomas dicere potest: « Triplex est hominis bonum: primum quidem bonum animae, quod Deo offertur interiori quodam sacrificio per devotionem et orationem et alios huiusmodi interiores actus: et hoc est principale sacrificium; (secundum est bonum corporis...); tertium est bonum exteriorum rerum de quo sacrificium offertur Deo, directe quidem quando immediate res nostras Deo offerimus, mediate autem quando eas communicamus proximis propter Deum » (Ibid., ad 2ᵐ). Ipse igitur sacrificium intellegit actum virtutis religionis, quo homo aliquod bonum externum offert (sensu stricto et proprio, ut apparet ex parallelismo cum « communicare proximis ») Deo ad significandam oblationem internam mentis. Secundum ipsum ergo sacrificium est actus internae et simul externae oblationis, vel,

cum actus tales nominentur secundum id quod apparet, est actus externus oblationis.

Et hoc necessario videtur dicendum, quia plurima sacrificia gentilium, quae sacrificia sensu proprio et stricto nominare nemo dubitaverit — unus *Ten Hompel* illa vocat « conatus sacrificales », qua voce etiam Veteris Testamenti sacrificia comprehendit — elemento interioris oblationis suiipsius certo certius carent, cum putaverint deos indigere coena ab hominibus ipsis oblata, eam acceptare et manducare. Ceterum conceptus oblationis ille sensu proprio, et quidem externae, ut alibi probandum erit, tamquam conceptus a decreto Tridentino verbis « verum et proprium sacrificium » postulatus et definitus habendus est, uti *Batiffol*, *Dorsch*, alii recte sentiunt; ita ut decretum agat de genere proximo tantum definitionis sacrificii. Si quaesieris, utrum oblatio rei externae definita sit an oblatio externa (suiipsius) tantum, respondebimus, Concilium de hac quaestione explicite non egisse, sed elegisse verba secundum communiter contingentia, secundum quae de facto res externa offertur. Certe non satisfacit definitioni a Concilio datae, qui rem externam tamquam rem offerendam respuit, sicut v. g. *Ten Hompel*; item qui sacrificum concipit quidem ut actum externum virtutis religionis, sed de oblatione sensu stricto tacet, ut v. g. *Fischer* in responso dato ab ipso ad librum a Pell editum.

Prorsus idem dicendum videtur de theoria statim afferenda, quae nomen habet *theoriae destructionis extremae*, cui adhaerent: *Simons*, *Nicolussi*, *Lamiroy*, *Hackner*, *Gallagher*. Nam illi auctores conceptum oblationis sensu translato tantum sustinent, cum verbis quidem variantibus sed sensu eodem edicant: « sacrificium est destructio rei in honorem Dei ». Procedunt hi auctores ex hac propositione: dominium Dei supra hominem, praesertim supra hominem culpa oneratum et morte dignum, optime manifestatur eo, quod homo agnoscat Deum posse ad libitum ipsius vitam tollere, imo se esse dignum morte; et nisi Deus prohibuisset suicidium, hoc ipsum suicidium factum in honorem divinum sacrificium esset Deum maxime glorificans; sed quia Deus prohibuit, homo vice suiipsius rem externam destruit. Mira conceptio! Deus vetat actum agnitionis et honoris de se excellentissimum! Et Deus, qui creavit hominem, ut vivendo et beate vivendo ipsum glorificaret, honorari dicitur annihilatione libera creaturae. Quae cogitatio longe distare videtur ab intentione Creatoris et a fine redemptionis.

Hackner dicit, annihilationem rei sacrificandae esse actum sacrificalem. Christus seipsum in Cruce paravit ad hanc destructionem, quae re vera consummata tunc est; in Missa hanc eandem sustinet voluntatem, dare corpus suum ad destructionem, sed pater coelestis « dispensat » ipsum a consummatione.

Nicolussi multa quidem dicit de oblatione, sed definiendo essentiam sacrificii ait: « Jene äussere, öffentliche Kulthandlung, welche durch Vernichtung (Umwandlung) irgend einer Sache Gottes unendliche Majestät und unsere allseitige gänzliche Abhängigkeit von ihm zum Ausdruck bringen soll ».

Lamiroy diligenti inquisitione perscrutatur indicationes datas in Vetere Testamento de partibus et de essentia sacrificii; cum vero pervenit ad quaestionem principalem, sine probatione simpliciter asserit: actionem sacrificalem sitam esse in mactatione animalium, et si agatur de rebus inanimatis, in destructione sive secundum rem sive secundum formam exteriorem. Dein ponit definitionem sacrificii: « sacrificium est oblatio, qua per destructionem ipsius vitae humanae aut rei sensibilis et permanentis vitam humanam repraesentantis eique substitutae a legitimo ministro peractam supremum Dei dominium agnoscitur ». Sed illud verbum « oblationis » non intellegit sensu verae oblationis, sed alicuius facti in honorem divinum, imo expressiones « munus offerre », « donum exhibere » interpretatur sensu translato. Unde breviorem definitionem dare potest: « sacrificium est destructio rei in honorem divinum ». Quamvis dicat, eam esse sumptam ex textu sacro et ex *Summa* S. Thomae, tamen ipse sentit propositionem indigere defensione contra omnes theologos, qui inde a Concilio Tridentino ex mente theoriae destructionis moderatae, quam statim videbimus, hac de re scripserunt; addere possumus, eam deviare prorsus et a S. Thoma et a Concilio Tridentino et a sententia practice omnium theologorum aevi christiani.

Simons concedit sacrificium esse actum perfectum virtutis religionis. Sed quo sensu? « Anéantir une créature... en son honneur. Pareille destruction est un acte de religion et proprement l'acte du sacrifice religieux ». Iam anno altero post primam publicationem auctor subicit sententiam suam revisioni. Definitionem datam secundum verba quidem retinet, sed ideam mutat. Destructionem illam iam putat non esse rem principalem, neque elementum formale sacrificii, sed « l'élément con-

stitutif et formel du sacrifice est intérieur et spirituel »; illud signum externum indicare tantummodo « une disposition morale ». Tandem concludit his verbis: « Le sacrifice est l'acte du culte qui, sous une forme sensible légitimement établie — qu'elle soit, pour le signifier, celle d'une oblation, d'une destruction ou de quelque autre action symbolique, peu importe, pourvu qu'une institution positive l'ait désignée à cet effet — exprime à l'égard de Dieu un sentiment intérieur de dépendance totale et rend ainsi hommage à sa souveraineté absolue ». Sed neque haec formula sufficit, cum oblatio sensu stricto et proprio ab ipso non habeatur essentialis ad formandum conceptum sacrificii.

Gallagher episcopo pari ratione assentiri non possumus. Sacrificium internum secundum ipsum est in agnitione potestatis supremae Dei et in voluntate qua creatura parata sit reduci ad nihilum in honorem creatoris. Manifestatio perfecta huius voluntatis est « self-destruction or delf-annihilation »; cui, cum Deus eam vetuerit, homo debere substituere destructionem alicuius rei externae. Unde concludit: « Vicarious self-destruction to render homage to God is what is meant by *sacrifice* ». Non possum non assentiri Hugon vocanti hanc sententiam: « conception arbitraire, théorie absolument inacceptable ».

Remanet ergo ut cum S. Thoma dicamus, sacrificium esse in genere proximo oblationis et quidem oblationis sensu stricto rei externae: « bonum exteriorum rerum... offertur Deo » (2^a 2^{ae}, q. 85, a. 3, ad 2^m).

Quam notionem genericam recte observatam invenimus apud auctores non paucos, qui proximo decennio scripsere de sacrificio Missae: *Batiffol*, *Brinktrine*, *Dorsch*, *Gihr*, *Pell*, *Pohle*.

Batiffol nixus liturgia ipsius Ecclesiae non immerito urget hoc momentum, imo censet rationem oblationis non servari in tota sua puritate in theoria statim proferenda destructionis moderatae, ut u. g. tenetur a Gihr, Pohle aliisque; cui assentiendum puto.

Brinktrine agit causam mere historicam, inquirit diligentissime documenta Ecclesiae primitivae, invenit et probat contra Wieland doctrinam oblationis realis. Quaestionem de essentia sacrificii, quam quis ex titulo libri « Der Messopferbegriff » suspicabitur tractatam, non ponit, quamvis sat multa indicia in ipsis documentis ab ipso allatis adsint.

Dorsch, ut notum est, egit suo tempore controversiam cum Wieland de ipso conceptu oblationis realis in sacrificio Missae, prout ha-

bebatur in Ecclesia primitiva. In articulo supra citato conclusionem trahit et de methodo adversarii et de propositionibus ipsius, quas una cum Dorsch reiiciendas esse non dubito, cum ratio explicandi et documenta ecclesiastica et decretum Tridentinum, quam inire Wieland cogitur, obsit tum sensui communi tum regulis historiae criticae, tum doctrinae ecclesiae.

Gihr commendatione non indiget, quippe qui tanto numero lectorum commendatur; conceptum oblationis exacte servat et exponit.

Idem dicendum est de *Pohle,* qui secundum principium initio disquisitionis suae positum, conceptum sacrificii non a priori esse statuendum, sed eruendum ex sacrificiis historice notis tum paganorum tum religionum revelatarum, inquirit diligenter ritus sacrificiorum ex ipsisque format ideam oblationis realis, quam homo exhibet Deo.

Pell per totum decennium — coepit anno 1908 et finem imposuit disquisitioni anno 1917, partim articulis in periodico ab ipso redacto « Theol. Prakt. Monatsschrift. Passau », partim libris supra citatis — revolvit quaestionem de sacrificio. Plerasque quidem paginas dedicat sacrificio Missae, sed multa bona et pulchra exhibet de conceptu virtutis religionis et de sacrificio in genere. In prioribus suis publicationibus plus aequo tribuit elemento interno sacrificii; sed paulatim conceptus oblationis realis ad significandum sacrificium internum destinatae clarius manifestatur. Sine dubio auctor recte sensit, theologos nostrae aetatis nimis urgere « destructionem », « mactationem », « immolationem » hostiae et neglegere plus aequo aspectum internum mentis offerentis se Deo. Ideoque hoc elementum maxime inculcandum esse putavit. Paulatim disputationibus coactus proportionem rectam statuit inter sacrificium vel oblationem internam et externam, conceptumque oblationis realis nitide elaboravit, etsi non omnibus et singulis ipsius propositionibus omnes theologi acclamaverint.

* * *

Sed notandum est nucleum problematis in quaestione de sacrificio stricte dicto non solum neque maxime situm esse in ratione generica oblationis, sed in assignanda *differentia specifica,* quae practice ab omnibus vocatur: *mutatio realis et physica rei oblatae* vel offerendae; quae mutatio differentiam fundat inter oblationem (unde sumptam) et

sacrificium stricte dictum. Et in hac parte *Pell* deficere dicendus est, quia putat conceptum sacrificii iam absolutum esse ipsa nota oblationis. Ultimo quidem suo articulo loquitur de hac mutatione, quam partem integrantem actionis sacrificalis vocat, sed secundum explicationem additam eam intellegit ut praeparationem hostiae, quae praecedat ipsam oblationem, non vero ingrediatur ipsa constitutiva sacrificii. Tamen cum S. Thoma dicendum videtur : « Sacrificia proprie dicuntur, quando circa res Deo oblatas aliquid fit; sicut quod animalia occidebantur et comburebantur, quod panis frangitur et comeditur et benedicitur: et hoc ipsum nomen sonat, nam sacrificium dicitur ex hoc, quod homo facit aliquid sacrum; oblatio autem directe dicitur, cum Deo aliquid offertur etiamsi nihil circa ipsum fiat » (2^a 2^{ae}, q. 85, a. 3, ad 3).

In statuenda hac nota specifica sacrificii, auctores in diversas abeunt partes; et secundum principia posita de hac mutatione sacrificali variae theoriae nomen suum ducunt. Iam in priore parte sermo erat de *theoria destructionis extrema*, quae mutationem hostiae invenit in reali et physica destructione ipsius et neglecta ratione generica oblationis proprie dictae totam ideam sacrificii hac destructione in honorem Dei facta absolvit.

Alia est *theoria destructionis moderatae*, quam generatim auctores nostri temporis sequuntur; nominandi sunt inter supra citatos: *Bäuerle, Broussolle, Coghlan* (qui adhaeret Vasquesio), *Gihr et Grimal* (qui sequuntur theoriam Card. Billot), *Hugon* (qui nomen dat theoriae statutae a Gonet-Billuart), *Lesêtre, Mac Donald* (in altero suo articulo), *Steuart* in responsione ad theoriam elaboratam a Grivet.

Primo in lucem edita est haec theoria tempore Concilii Tridentini ad solvendas difficultates a reformatoribus protestanticis prolatas, et quidem, nisi omnia fallunt, in Hispania in schola fundata a Francisco de Vittoria; Canus et Soto primo eam elaboraverunt, Vasquesius in systema redegit. Quae idea Vasquesio propria a posterioribus theologis unanimiter fere fuit suscepta. Sacrificium sensu stricto, ait, distinguendum est ab oblatione secundum finem et secundum rem. Finis oblationis ideoque symbolum huius actionis est agnitio Dei ut domini totius creationis, finis sacrificii est agnitio Dei ut supremi domini supra vitam et mortem hominis. Quam ideam offerens amplectitur et per mutationem correspondentem hostiae, sc. per destructionem eius, manifestat. Ratio oblationis servatur, in quantum offerens rem externam vice per-

sonae propriae Deo exhibet et tradit, quam quia Deus physice non acceptat, homo faciendo quod suum est sibi detrahit et destruit. Propria huic theoriae est idea Dei ut supremi dominatoris, quippe qui cogitatur secundum formam domini absoluti terrestris, prout habebatur tempore Philippi II et postea. Porro homo cogitatur ut peccatis onustus, qui satisfacere debet; inde destructio rei oblatae etiam hoc praestare dicitur, ut exprimat hominis debitum mortis et voluntatem satisfaciendi. Notandum est, quod in hac theoria actio sacrificalis finem attingit in ipsa destructione rei oblatae, quae in animatis habetur vel per mactationem vel per combustionem, in inanimatis per combustionem, effusionem, etc.

Statim apparet difficultas applicandi hanc theoriam ad sacrificium eucharisticum, quia in Christo glorioso destructio aliqua locum habere nequit. Quam difficultatem auctores generatim evitare student, dicendo: non requiri destructionem realem et physicam, sed sufficere aliquam secundum formam exteriorem vel symbolicam vel sacramentalem vel aequivalentem vel moralem, etc. Attamen hac in quaestione assentiri debemus episcopo Mac Donald, qui in conceptu generali quidem sequitur hanc theoriam, sed docendo unitatem numericam sacrificii Crucis et Missae hanc difficultatem quoad sacrificium eucharisticum solvendam sibi obviam esse non putat; ipse dicit, loquendo de definitionibus sacrificii, quae a priori statuunt, destructionem aequivalentem debere sufficere: « there could scarce be a more signal instance of the fallacy of begging the question than is involved in these definitions. They are simply made to order. The Mass is proved to be a sacrifice by means of a definition into which there has been quietly smuggled the notion that there is no need of a real destruction of the victim ». Modo conentur illi auctores, probare a priori ex natura, ut aiunt, sacrificii sufficientiam talis destructionis « mysticae », secundum concessa finis unicus huius probationis est difficultas applicandae theoriae ad sacrificium eucharisticum. De facto haec destructio « mystica » manet « mysterium ».

Alia instantia contra theoriam in eo est, quod conatus solutionis in dies crescunt, qui omnes ab aliis theologis ut insufficientes reiciuntur. Iam per quatuor fere saecula hoc problema occupat mentem theologorum, tamen solutio saltem a multis unanimiter accepta nulla habetur. Nam etsi in conceptu generali destructionis concordes sint,

pro applicatione ad sacrificium eucharisticum non duo theologi magni nominis eandem viam ingrediuntur; et ideae, quae multis placent, non ex idea generali huius theoriae provenerunt, sed ex illa, quae viguit ante Concilium Tridentinum.

Tandem theoria destructionis moderata non videtur explicare posse multa sacrificia paganorum et populi Israëlitici. *Pohle* post diligentem inquisitionem sacrificiorum historicorum dicit: « Infact the " destruction theory „ settled in catholic theology since the time of Vasquez and Bellarmin, harmonies neither with the historical pagan conception of sacrifice, nor with the historical pagan conception of sacrifice, nor with the essence of the sacrifice of Christ on the Cross, nor finally with the fundamental ideas of the Mosaic cult... Consequently, the idea of sacrifice lies in the self-surrender of man to God, not with the object of (symbolical) self-destruction, but of final transformation, glorification and deification ».

Lesêtre primo ponit definitionem sacrificii ex mente theoriae destructionis moderatae, dein inquirit sacrificia plurima, ex quibus colligit elementa communia, quae parum cohaerent cum ipsa theoria, ita ut explicatio addita de idea sacrificii non concordet cum factis allatis.

His aliisque rationibus commoti alii auctores hanc theoriam relinquunt. Excogitata fuit ad solvendas difficultates a reformatoribus saeculi XVI, praesertim a Calvino prolatas, sed historia docuit eam esse imparem huic fini. Inquantum praecise agitur de sacrificio Missae vide infra.

Grivet invenit, hanc theoriam non concordare cum doctrina S. Thomae. Revera S. Doctor aliam doctrinam tenet de essentia sacrificii. *Pell* magis a priori e conceptu virtutis religionis concludit eam exprimere unam tantum partem ideae huius virtutis. *W. Koch* monet, finem sacrificii non esse destructionem, v. g. ad agnoscendum dominium Dei supra vitam necemque hominis, sed sacrificium praestare manifestationem devotionis totolis hominis erga Deum. Neque destructionem rei oblatae esse culmen actionis sacrificalis, sed effusionem sanguinis ad altare et ascensionem rei in sacrificio combustae in odorem suavitatis Deo. Similia iam supra a *Pohle* audivimus.

Sed non sufficit simpliciter abrogare illam theoriam destructionis moderatae, sicut plus minusve facere videntur *Batiffol* et *Pell*, quia mutatio sacrificalis sine dubio intrat ipsam essentiam sacrificii, ut recte

monet S. Thomas textu supra citato. Quare neque verbis, quae fecit *Weppelmann*, assentiri possum, qui de cetero plus aequo tribuit sacrificio interno et valori vel effectui sacrificii: rationem consummationis hostiae non esse essentialem, varioque modo effici posse v. g. combustione vel epulo sacrificali (!); imo ipsam mutationem vel mactationem non ingredi constitutiva sacrificii. Hi auctores non attingunt ipsum problema, nedum solvant.

Verum quaestio haec alia via videtur aptius solvi posse. Perscrutanti mihi expositiones auctorum ante Concilium Tridentinum et in ipsis disputationibus Concilii, in dies magis patuit illos auctores secutos esse aliam doctrinam de essentia sacrificii, quam theoriam brevitatis causa appellare placet theoriam consecrationis. Hanc vero theoriam censeo eam esse quam et S. Thomas et liturgia romana exhibent; id quod in libro nuper edito demonstrare mihi proposui [1].

Secundum enim meam sententiam nulla est differentia quoad finem vel ideam sacrificii stricte dicti et oblationis simplicis. Ambo honorant Deum ut supremum dominum simpliciter, sc. Creatorem mundi, datorem omnium bonorum, finem ultimum et beatificatorem hominis. Maxima gloria tribuitur Deo ex unione hominis cum ipso, quippe quae unio est finis hominis ex parte ipsius. Ad manifestandam hanc mentem homo offert Deo oblationem et donum. Si agitur de sacrificio stricte dicto, hostia in decursu oblationis mutatur physice et moraliter; si agitur de oblatione simplici, hostia non mutatur physice. Hostia mutatur *physice,* inquantum transmutatur in statum, quo Deo melius applicari et praestari potest; v. g. per combustionem animal resolvitur in vaporem, qui in signum intentae unionis strictioris hominis cum Deo ascendit ad Deum in odorem suavitatis. Quae mutatio physica potest esse vel melioratio rei sive secundum substantiam sive secundum statum, vel — et sequentibus dissentio ab expositione, quam suo tempore dedit Scheeben — mutatio in aeque bonum vel mutatio secundum formam usitatam in deterius — sed neque tunc nomen « destructionis » applicare licet, quia non agitur de statu finali, sed transitorio — modo sit ea, quae apta sit rem oblatam Deo adducere, et exprimat ideam praeparationis pro acceptatione ex parte Dei. Animal vivum de se

[1] Jos. Kramp S. I., *Die Opferanschauungen der römischen Messliturgie,* Liturgie- und dogmengeschichtliche Untersuchung. Regensburg (Pustet), 1920, 120 p.

certo in statu meliori est quam animal mactatum et in vaporem resolutum, tamen, ut S. Thomas recte monet, quoad finem et ideam alicuius doni vel oblationis Deo factae in statu vaporis melius habendum est; ceterum vapor ab antiquis status altior habebatur quam materia crassa.

Hostia mutatur *moraliter*, inquantum per actionem sacrificalem adducitur Deo, fit Dei, fit sacra ex profana: consecratur. Quod elementum consecrationis ab omnibus antiquis theologis profertur, imo plus urgetur quam prius illud mutationis physicae; quamquam haec consecratio secundum analogiam cum consecratione facta in Missa simul ut mutatio substantialis saepe concipitur. Audiamus Guilelmum Alvernum, cuius definitionem Alexander Halensis suam fecit: « Est igitur sacrificium oblatio, quae et sacra fit offerendo et sacrat seu sanctificat offerentem », vel alio loco: « et hoc est proprie sanctificare, ipsum scilicet munus offerendo sacrum facere et tam offerentem quam eum pro quo offertur sanctificare ». S. Thomas utrumque elementum mutationis sat aperte enuntiat dicendo: « Sacrificia proprie dicuntur, quando circa res Deo oblatas aliquid fit... et hoc ipsum nomen sonat, nam sacrificium dicitur ex hoc, quod homo facit aliquid sacrum (Nota quod non dicit: facit ali*quod* sacrum, sed ali*quid* sacrum vel aliquam rem facit sacram), oblatio autem directe dicitur cum Deo aliquid offertur, etiamsi nihil circa ipsum fiat;... primitiae... non sunt sacrificia, quia nihil sacrum circa eas fiebat ». Statim articulo primo sequentis quaestionis (86) repetit idem aliis verbis: « Nomen oblationis commune est ad omnes res, quae in cultum Dei exhibentur: ita quod si aliquid exhibeatur in cultum divinum, quasi in aliquod *sacrum, quod inde fieri debeat*, consummandum, et oblatio est et sacrificium;... si vero sic exhibeatur, ut integrum maneat divino cultui deputandum... erit oblatio et non sacrificium ». Tandem audiamus schema reformatum Concilii Tridentini ex anno 1552, quod idem iisdem fere verbis repetit: « Cum constet rem externam mystica sacerdotis operatione consecratam ac Deo oblatam sacrificium esse proprie dictum... ». Et quod attinet ad sacrificium Missae, omnes theologi et liturgiae scientiae periti prioris temporis consentiunt cum ipsa liturgia romana: donum panis et vini offertur Deo cum precatione consecrandi illa munera et mutandi in Christum Dominum, quae consecratio includit mutationem physicam et moralem, cum efficiat ex humana oblatione corpus et sanguinem Christi.

Unde schema Concilii supra citatum simpliciter affert applicationem definitionis allatae, prosequendo: « Nihil causae dici potest, quin Eucharistia quam sacerdotes sacra benedictione, quae verbis fit quibus catholica Ecclesia utitur tamquam forma sacramenti, conficiunt atque Deo offerunt, verum ac proprium sacrificium dici debeat ».

Secundum hanc igitur doctrinam, quam Ecclesia ipsa suam fecit in liturgia, sacrificium stricte dictum definitur: *oblatio rei externae, quae mutatione physica simul et consecrativa Deo exhibetur in signum oblationis et consecrationis ipsius hominis offerentis.* In ipsa definitione « oblatio rei externae » est genus proximum et « quae mutatione physica simul et consecrativa exhibetur » est differentia specifica, qua sacrificium stricte dictum ab oblatione simplici distinguitur.

Mirum sane videri debet, quod apud plerosque theologos hodiernos haec theoria ne nominetur quidem. Tantum invaluit apud ipsos persuasio, destructionem esse necessariam ad mutationem sacrificalem, ut argumentum proferre pro veritate huius suppositionis, ex qua omnes difficultates per quatuor fere saecula exurgunt, ne cogitent quidem. Velut axioma habetur propositio, quae per quindecim saecula in Ecclesia fuit incognita. Suppositione autem alia facta, quam auctores ante tempus reformationis saeculi XVI cum eadem persuasione veritatis exhibent, omnes difficultates evanescunt, et doctrina de sacrificio Missae tanta evidentia et claritate fluit ex principiis et definitione, ut hodierni auctores plerumque sententiam ferant, antiquos theologos problema non sensisse et propterea solvere non esse conatos. Revera problema non senserunt; sed ratio unica fuit, quia ex suppositione doctrinae tunc temporis unanimiter acceptae problema de essentia sacrificii Missae hodiernum, sc. destructionis in Christo glorioso, haberi non potuit, et mutatio sacrificalis sine ulla difficultate verificabatur. Quare omnibus controversiis hodiernis sepositis melius fuerit, controversiam vertere de aptitudine et veritate theoriae qua talis, sc. destructionis aut consecrationis. Hoc iam dici potest: patres et theologos Concilii Tridentini difficultates a reformatoribus motas praecise ex doctrina consecrationis solvi posse persuasum habuisse, ut suo loco in libro mox citato demonstrare intendimus.

Sed his iam intravimus alteram quaestionem tractandam, sc. quomodo definitio sacrificii a singulis auctoribus applicetur ad *sacrificium eucharisticum.*

Non est dubium illa verba decreti Tridentini: « Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in Cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa », in mentem omnium fere theologorum indidisse, sermonem esse de quadam unitate vel identitate sacrificii Missae et Crucis. Quid proprie Concilium his verbis intenderit explicare, alio loco inquirendum proposuimus in singulari de hoc decreto opere. Hic agendum nobis est tantummodo de sententiis auctorum, qui proximo decennio de hac re scripserunt. Variae prolatae sunt opiniones.

Alii statuunt unitatem vel identitatem quamdam numericam inter sacrificium Crucis et Missae, et nixi verbis decreti de identitate offerentis, sc. Christi summi sacerdotis, abstrahere se posse autumant ab ulteriore quaestione, quomodo Missa sit sacrificium stricte dictum in quantum est oblatio ex parte hominum vel Ecclesiae. Tamen modo quo singuli concipiant illam unitatem non semper assentiri me posse fateor.

Von Holtum hanc unitatem sic intellegit: Ad sacrificium crucis pertinet ex parte Christi — in suppositione quod Deus voluerit alterum sacrificium determinato modo cum illo Crucis coniunctum — voluntas, seipsum praeparandi ad hoc alterum sacrificium perficiendum. Imo putat oblationem Christi in mortem non sufficere ad sacrificium crucis perficiendum, nisi compleatur ista voluntate et oboedientia Christi respectu ad sacrificium eucharisticum. « Sacrificium Crucis etiam qua tale intellegi nequit sine sacrificio eucharistico,... quod in illo causaliter et quodammodo formaliter continebatur ». Sacrificium Crucis et Missae unum esse dicit, sicut stirpem arboris et totam arborem. Quae sententia solummodo possibilis videtur, si actus sacrificalis intellegitur secundum von Holtum mere internus, quod supra iam ut insufficiens statuimus. Insuper quaestio non est soluta, utrum Christus in singulis Missis physice offerat necne; si primum, quod non pauci tenent theologi, totum problema resurgit, si alterum, quomodo Missa verum sacrificium dici potest? Certe non est ob voluntatem Christi, quem habuit in cruce.

Episcopus *MacDonald* anno 1900 unitatem numericam strenue propugnavit tamquam doctrinam semper in Ecclesia habitam et in catechismis ad hodiernum diem usque vigentem. Quae dicit, sine dubio iure confirmata censet doctrina maximorum theologorum, praesertim S. Chrysostomi, et Catechismi Romani. Legenti articulum unum tantum

desideratur, sc. terminologia determinata, uti mos est inter theologos nostri temporis; unde quod exposuerat, falso interpretabatur Gallagher episcopus, itemque « Theol. Jahresbericht » 1905 etc. Anno 1911 in articulo contra Pohle enucleatius evolvit suam sententiam. Iterum urget novis rationibus et auctoritatibus unitatem statutam inter sacrificium Crucis et Missae. Deinde explicationem addit, cui assentiri nequeo: unitatem illam numericam non intellegit sensu multiplicationis quandocationis illius oblationis in cruce semel physice factae, sed sensu unius integrantis, cuius partes simul constituant partes essentiales unius sacrificii; sc. in Coena novissima incipiebat oblatio et consecratio hostiae, in Cruce habebatur immolatio, in Missa habetur « the ceremonial offering in formal handing over to God of the victim slain », correspondens effusioni sanguinis ad altare in sacrificiis Veteris Testamenti. Inde concludit: « The death on the Cross would not have been at all a sacrifice without the offering and consecration in the supper, continued by Christ's own institution in the Mass ». Quod quomodo concordet cum doctrina Epistolae ad Hebraeos non video. Porro ipse dicit sacrificium missae esse « the offering again of the same sacrifice once offered ». Sed si est oblatio alia, scilicet realiter distincta, sacrificii semel in cruce oblati, non est numero idem sacrificium, et totum problema resurgit, quomodo Missa sit sacrificium stricte dictum.

Aliam unitatem *Ten Hompel* statuit. Sacrificium Crucis etiam secundum ipsum non pro se solo stat, sed concipiendum est ut « transitus » quidam ad sacrificium caeleste, quod considerandum est ut « fructus » sacrificii Crucis. Porro sacrificium Missae est « specialis ratio » (Besonderung) vel specialis modus sacrificii caelestis. Sed si quaeritur, quid singula obiective et in ordine rerum significent, auctor dicit: sacrificium caeleste consistit in devotione et oblatione continua — utrum actibus disparatis an actualitate ininterrupta, non vult inquirere — Christi hominis erga Deum. Nunc vero in Missa ipse « status psychicus Christi nullo modo mutatur », « non fit offerens ex non offerente », sed adducitur in eodem statu, in quo est. Si haec vera essent, Missa neque esset sacrificium neque oblatio, quia Christus — et auctor defendit sententiam, sacrificium Missae a Christo personaliter peragi — nihil agit, quod non semper et continuo agit in caelis.

Ad eamdem conclusionem deduci potest *Grivet*. Recte quidem sentit, nec S. Thomam nec Missae liturgiam scire aliquid de actuali immo-

latione Christi in missa, hoc sensu quod in Christo ulla mutatio destructiva sive realis, sive physica, sive sacramentalis, sive mystica locum habeat; neque terminum « immolare » in decreto Tridentino aliquid aliud significare quam « offerre ». Tamen ipse etiam statuit sacrificium caeleste (relinquendo fontes supra adductos), quod cum sacrificio altaris constituat aliquam unitatem. Et in ordine rerum sacrificium eucharisticum in eo est, quod sacerdos per consecrationem aperiat portam caeli, per quam sacrificium caeleste perenne nobiscum coniungatur. Ipse quidem non usus est hac imagine, sed ea omnia continere videtur, quae dicit de hac unitate. Et quid remanet pro oblatione in altari?

Simons anno 1916 valde insistebat in unitate vel identitate numerica sacrificium Crucis inter et Missae, nixusque dictis S. Chrysostomi et S. Thomae hanc ideam nitide et bene exposuit. Anno 1918, ut iam monitum est, rationem formalem sacrificii restrinxit ad actum internum. Factum identitatis sacrificii Crucis et Missae retinuit, sed explicationem secundum suppositionem datam mutavit et sine dubio in deterius vertit: consecratio praesentem sistit actum sacrificalem Christi in cruce, id est « la disposition intime en Jésus, l'offrande de soi ». Unde Missa est « le sacrifice perpétuel, toujours continué de la Loi Nouvelle ». Conatur quidem pro hac sententia, quae obiective quoad ordinem rerum non plus continere videtur, quam Ten Hompel et Grivet in sua quisque, citare Card. Dechamps, sed ille valde distare dicendus est ab ipso, quippe qui potius Lessio adhaereat. Nam ex eo, quod aliquis auctor ponit propositionem ex tempore Concilii Tridentini sexcenties repetitam: sacrificium Missae idem est ac sacrificium Crucis, sola ratione offerendi diversa, non ipso facto interpretandus est sensu doctrinae identitatis numericae.

Aliam viam ingrediuntur auctores, qui hanc unitatem vel non enuntiant, vel non statuunt quasi fundamentum quoddam solutionis in quaestione de essentia sacrificii Missae.

Sententiam, quam proposuit *Hackner*, iam supra audivimus: Christus in Missa se offert Patri ad destructionem consummandam, sed Pater eum « dispensat ». *Nicolussi* pariter sequens theoriam destructionis extremam dicit: sacrificium eucharisticum in eo est, quod Christus quodammodo destruitur, moritur « morte mystica », habetur « in statu exteriori mortis »; alludit igitur ad cogitationes prolatas a Les-

sio vel Billot. *Gallagher* proponit sententiam a Card. Franzelin exhibitam, quam mutat secundum generalem, quam sequitur, theoriam destructionis extremam: « The intrinsic essence of the eucharistic sacrifice is in the consecration in as far as it effects the reduction of Christ's body and blood to the state of inorganic matter and renders them absolutely imperceptible to the senses ». Tandem *Lamiroy*, qui eidem theoriae destructionis extremae adhaeret, dicit, sequens sententiam olim propositam a Waffelaert episcopo Brugensi: Christus in Missa « vere », non quidem « realiter » sed « aequivalenter destruitur »; « in consecratione Christus induit statum immolatitium » vel « sub speciebus sacramenti in quodam habitu externo mortis et destructionis ponitur » vel « actu sistitur in statu victimae ad instar occisi »; si vero quaeritur — quia haec omnia etiam ab aliis theoriis modernis statuuntur — quomodo haec fiant, respondet: « qui status inde apparet, quod corpus eius manducari et sanguis eius potari potest ». Destructio ergo Christi secundum ipsum videtur esse in eo, quod Christus destinatur ad cibum hominis, sed non sensu theoriae a Lugone propositae, qui destructionem verificari vult in exinanitione Christi caelestis ad cibum, cum Lamiroy recuset omnem conatum realis destructionis in Christo glorioso.

Auctores qui adhaerent theoriae destructionis moderatae, vel sententiam dant alicui theoriae iam notae vel aliquam ex iisdem immutant vel aliquas combinare student. Sic *Gihr*, qui in prima editione secutus fuerat Lugonem, iam dudum nomen dedit et usque modo dat theoriae prolatae a Card. Billot. *Broussolle* sequitur Lessium, a quo Billot verbis magis quam re differre videtur. *Pohle*, discipulus Card. Franzelin, in unum redigere conatur theorias prolatas a Lessio, Lugone-Franzelin, Billot. *Bäuerle* septem theorias modernas coniungere studet: Suaresii (Scheeben), Vasquesii (Perrone), Lessii, Lugonis-Franzelin, Cienfuegos, Thalhofer (Simar), Billot (Atzberger, Gihr); ingeniosam vim distinctionis auctoris admiramur, theologis vero sententia ipsius vix placere potest, cum difficultates non unius sed septem sententiarum in sua ipsius accumulet. Ad difficultates propositas a Reinhold auctor respondet in *Theologie und Glaube*: sacrificium Crucis et Missae secundum suam sententiam esse identica secundum substantiam, cum eadem definitio essentiae applicetur et ad unum et ad alterum. Sed hoc asserto quaestiones principales non sunt tactae nedum

solutae. *Grimal* iterum sequitur Billot, *Coghlan* suscitare studet sententiam Vasquesii.

Proprium est his sententiis pugnam suscipere contra theorias ab aliis auctoribus exhibitas, quibuscum in generali assertione consentiunt, ad essentiam sacrificalis mutationis necessario pertinere aliquam destructionem, quae etiam suo modo in Christo glorioso verificari debeat, ut Missa verum sacrificium sensu stricto dici possit. Unde assentior Mac Donald dicenti: « Differing as they do, they can not all be right; and is it quite within the bounds of possibility that all of them be wrong ». De facto non commendat aliquam theoriam, omnes fere auctores, qui ex eadem suppositione procedunt, per quatuor fere saecula alterum alteri obicere falsa et impossibilia. In aliis quaestionibus auctores sine dubio concluderent: suppositio, ex qua omnes procedunt nequit esse recta, sc. ad essentiam sacrificii pertinere aliquam destructionem, eo magis, quia secundum fidem impossibile est Christum gloriosum afficere aliqua destructione.

Hanc conclusionem pro sacrificio Missae saltem traxit *Grivet*, nixus liturgia et decreto Tridentino. Sed definitio, quam statuit, generalior habenda est, quam ut quaestionem propositam solvere possit. Ex iisdem fundamentis processit *Batiffol*, cum probavit, nec Concilium Tridentinum requirere nec liturgiam missae romanae continere vel docere aliquam destructionem vel immolationem in Christo faciendam, sed ambo unice sermonem facere de oblatione sensu proprio facienda. Cui sententiae prorsus assentior. Sed his quaestio proposita non videtur soluta. Nam omnes theologi persuasum habent, Missam esse sacrificium stricte dictum, sc. oblationem cum mutatione hostiae, non solum oblationem simplicem. Idem iudicium ferendum videtur de sententia prolata a *Pell*, qui, ut saepius iam monitum est, rationem oblationis stricte dictae valde et recte urget, sed in ulteriore quaestione de mutatione sacrificali pariter deficit. Et hoc est praecise problema a theologis posttridentinis ex suppositione theoriae destructionis (moderatae) positum et usque ad hodiernum diem non sufficienter solutum.

Certe hanc difficultatem solvere non debent illi auctores, qui docent strictam *identitatem numericam* sacrificii Crucis et Missae; quae identitas, si stricto sensu sumitur, hac sola ratione explicari posse videtur, ut non solum idem sit offerens, non solum eadem sit hostia, sed etiam idem sit numero actus sacrificalis Christi, in Cruce quidem se-

mel physice positus, in Missa vero per multiplicationem quandocationis eodem modo praesens quo etiam ipsa Christi humanitas. Igitur non solum substantia Christi praesens est vere, realiter et essentialiter cum sola multiplicatione ubicationis, sed insuper — Christus certo adest cum aliquo vel aliquibus actibus personalibus — praesens est vere et realiter in eo momento, quo posuit actum sacrificalem Crucis, ita ut hic actus etiam praesens sit, quod fit per solam multiplicationem quandocationis illius. Secundum illos igitur auctores, v. g. Simons, per consecrationem Christus praesens ponitur sustinens in sua persona ipsum actum sacrificalem Crucis, ita ut ipsum sacrificium Crucis praesens sistatur et vere « re-praesentetur » Deo. Christus ergo secundum illos etiam in Missa physice et personaliter ponit actum sacrificalem, sed non hic et nunc de novo ponit — quod fieri non potest, cum denuo mori nequeat — sed praesentem sistit actum semel in Cruce positum. Haec sententia hoc gaudet privilegio, quod Missa dici et explicari potest sacrificium sensu stricto independenter ab ulla theoria de ipsa essentia mutationis sacrificalis. Inquisitio historica demonstrare debet num *Mac Donald* recte dicat, enuntians hanc identitatem numericam esse ipsam doctrinam, quam Ecclesia semper sustinuerit et usque in praesentem diem in catechismis sustineat. Multa indicia certe adduci possunt. Explicatio huius unitatis, quam auctor proposuit, certo sustineri nequit.

Attamen ipsa etiam Ecclesia, sacerdos humanus vice fidelium et una cum fidelibus, sacrificium offerre dicendi sunt. Estne mera oblatio vel re-praesentatio illius sacrificii Christi, quod in momento consecrationis praesens sistitur, an etiam dicenda est illorum actio sacrificium stricte dictum? *Batiffol* et *Pell* primum tenere iam audivimus. Certe omnes theologi persuasum habent, hanc actionem esse sacrificium stricte dictum, sc. oblationem cum mutatione hostiae. Quam viam defensores theoriae destructionis moderatae in solvenda hac quaestione ingrediantur, iam vidimus, insuper difficultatem post tot et tam varios conatus solutionis dicendam insolubilem, sc. Christum gloriosum afficere aliqua destructione vel mutatione reali.

Aliam viam secutus sum in opusculo supra citato. Inquirens in liturgiam Romanam, inveni eam praebere simplicem applicationem *theoriae consecrationis*. Christus per sacrificium Crucis assumptus est in gloriam Patris neque ulla mutatione affici potest; tamen indolem sa-

crificalem, ut ait S. Chrysostomus, amittere nequit: necessario est hostia in aeternum, quia qua hostia caelum intravit. Si igitur Christus praesens fit alicubi, praesens fit ut hostia; et si praesens fit in aliquo actu sacrificali ab hominibus posito, praesens fit ut hostia et ab illis offerentibus vere offertur; et iterum praesens fit non ut hostia, in qua mutatio sacrificalis effici debet, quia ex ipsa mutatione sacrificali, quam peragunt homines in nomine eius, ipse procedit; ergo praesens fit ut hostia iam mutata et consecrata sine ulla mutatione in ipso. Quae mutatio sacrificalis in Missa est ipsa consecratio, per quam panis et vinum transmutantur in corpus et sanguinem Christi. Panis et vinum sunt dona, quae Ecclesia in sacrificium offert Deo, variis precationibus petit a Deo consecrationem et mutationem sacrificalem, in ipsa consecratione haec mutatio physica et consecrativa habetur, ex qua Christus procedit ut hostia definitiva sacrificii Missae, quae in orationibus post consecrationem definitive ab Ecclesia Deo offertur. Tota essentia sacrificii habetur in sola consecratione, sed quae ibi continentur, ab Ecclesia liturgice expanduntur. Applicatur ergo sine ulla difficultate definitio sacrificii generalis, ut iam in schemate reformato Concilii Tridentini audivimus. Singula exposui in libro supra citato, in quo varias quaestiones historicas et dogmaticas, quae specialiter tractare intendo, saltem indicavi.

Quid vero de verbo decreti Tridentini, in Missa haberi eumdem offerentem, eamdem hostiam ac in sacrificio Crucis, cum in theoria consecrationis etiam sacerdos humanus sit offerens et panis et vinum quoque sint hostia?

Primo de offerente. Quod verbum intellegitur aut sensu actionis personalis et physicae Christi aut sensu iuridico actionis vicariae. Sensu priore communiter theologi non interpretantur, etsi hoc etiam secundum supra proposita ex mente sententiae identitatis numericae verum sit. Sacerdos Ecclesiae — haec est interpretatio communis theologorum — offert non solum vice et nomine Ecclesiae, sed etiam vice et nomine Christi, ita ut iuridice Christus offerat, etsi physice nihil agat. Et certe saltem etiam hoc altero sensu, ut acta Concilii demonstrant, illud verbum de eodem offerente intellegendum est. Christum vero de novo hic et nunc physice offerre, ut *Gihr* verbum interpretatur, neque ex verbis neque ex actibus Concilii erui potest.

Nunc ad alterum verbum de « eadem hostia », in sacrificio Crucis sc. et in Missa. Potest intellegi aut de hostia mutanda, aut de hostia mutata, aut tertio de hostia mutanda et mutata simul. Defensores theoriae destructionis (moderatae) communiter ex mente huius theoriae intellegunt primo sensu vel, quia secundum ipsam theoriam ad idem resultat, tertio sensu: Christus est, qui in Cruce immolatus etiam in Missa immolari vel mutationi sacrificali subici debet; destructio etenim secundum theoriam concipitur non ut status transiens sed finalis actionis sacrificalis; nisi igitur id quod destructione affici debet, idem est in Cruce et in Missa, haec identitas omnino non habetur. Ex mente theoriae consecrationis generatim conceptae tres possibiles hypotheses supra citatae locum habere possent; sed quia agitur de sacrificio eucharistico, in quo panis et vinum sunt hostia *mutanda* et *consecranda* et Christus tamquam hostia Crucis praesens ponitur per mutationem sacrificalem, solummodo de hostia *mutata* verbo citato sermo esse potest; et revera hic formalis identitas habetur, ut supra expositum est. Unica quaestio secundum exposita esse potest, quid Concilium hoc verbo dicere voluerit. Uti ex actibus constat, ipsum decretum formatum est ex suppositione theoriae consecrationis, unde illud verbum intellegi debet de hostia iam mutata; falso ergo concluderet, qui ex hac formula deducere vellet necessitatem mutationis sacrificalis in Christo vel instantiam moveret contra applicationem theoriae consecrationis ad sacrificium Missae. Imprimis non licet loqui ex mente huius theoriae de duabus hostiis, sc. panis et Christi, simpliciter, cum agatur de hostia mutanda et de hostia mutata eiusdem actus sacrificalis.

Contra, videtur potius instantia moveri posse contra theoriam destructionis, quatenus defensores huius sententiae hoc verbum « eadem hostia » plerumque intellegunt etiam de hostia mutanda; quasi Concilium statuerit, eumdem Christum semper esse, in quo mutatio sacrificalis locum habere debeat. Sic autem non videtur satisfieri decreto, quia materialem tantum praestat et exhibet identitatem, non vero formalem hostiae. Sit exemplum ex mente ipsius theoriae. Hircus offeratur in sacrificium, mactetur, immoletur, comburatur. Per miraculum idem hircus revocetur ad vitam et iterum immoletur. Quaero: estne idem hircus in utraque oblatione? Videtur quod sic; nam secundum suppositionem eadem prorsus substantia habetur. Estne idem sacrificium? Videtur quod non; in hoc etiam defensores theoriae destructionis consentiunt secundum ea, quae

statuunt de sacrificio Missae et Crucis, quia et ibi dicunt, aliud sacrificium haberi, non idem (numero). Tandem estne formaliter eadem hostia? Iterum videtur quod non. Nam primo tunc haberetur etiam idem sacrificium. Secundo: idem quidem hircus est, qui nunc et postea immolatur; et hac ratione materialiter vel secundum subiectam materiam dici potest eadem hostia, sed simpliciter et formaliter vel qua hostia non est eadem, quia independenter et prorsus de novo offertur. Ergo a pari in Missa esset quidem idem Christus qui semper offerretur, sed non esset semper eadem hostia qua talis, quia sacrificia secundum concessa sunt diversa. Ex suppositione vero theoriae consecrationis non tantum idem Christus offertur, sed quia qua hostia Crucis in actu sacrificali (ex parte Ecclesiae semper de novo posito) praesens ponitur, et quidem semper et ubique ex ipsa mutatione sacrificali procedens qua ista una et eadem hostia Crucis, ideo iuste et vere et formaliter dicenda est « eadem hostia »; et quia verba Concilii ex hac theoria effluxere, intellegenda sunt sensu huius identitatis formalis.

* * *

Iam ad alteram partem properemus, sc. ad opera novissime publicata, quae veritates dogmaticas de sacrificio Missae laicis tradere et quaestiones *modo* magis *ascetico* exponere student.

Omnibus fere placet assumere ideam « mactationis mysticae » Christi in Missa, quae a temporibus Vasquesii ad nostra usque variis modis prolata fuit. Saepe difficulter erui potest, cui praecise sententiae aliquis auctor adhaereat, propositionesque quae a dogmaticis secundum diversas theorias stricte oppositae censentur in pace alia iuxta aliam proferuntur, prouti ad applicationes asceticas usui esse possunt.

Ex multis libris huc pertinentibus duos tantum recensere liceat. *Sauvé* universam theologiam eucharisticam lectoribus exponit et finem certe laudabilem attingere studet, ut ipsam personam Salvatoris in Eucharistia absconditam legentibus ad magis intellegendam et amandam producat. Quem sensum habet verbum in titulo additum « intime ». Initio alterius voluminis agit de sacrificio eucharistico; videtur sequi sententiam Lessii, etsi cogitationes Gonet — Billuart — Hugon proprias hinc inde in medium proferat et sententiam Lugonis saltem secundum rem adiungat.

Altera est publicatio a *Ramel* facta. Etiam ipse sequitur sententiam destructionis moderatam et quidem in formis a Lessio-Billot et a Lugone prolatis. Specialem expositionem praebet quaestioni identitatis sacrificii Crucis et Missae, sed omnia quae supra identitatem offerentis et hostiae, sensu communi acceptae, affert, difficultates dogmaticas potius excitant et indicant quam solvunt. Propositiones multae antiquorum theologorum et Patrum ex suppositione theoriae destructionis acceptae sensum proprium amittere videntur; quod non huic praecise libro culpae vertendum est, qui in multis commendari debet, sed theoriae qua tali.

* * *

Tandem mentio facienda est *publicationum liturgicarum.*

Gihr iam supra nominatus est. In expositione liturgiae perplurima pulchre explicat, quaestiones historicas extense tractat; sed secundum theoriam quam sequitur destructionis, quae in ipsa liturgia nullum habet fundamentum, neque profert neque proferre potest ideas, quae toti formam et speciem dederunt, aliis verbis; explicat orationes et actiones liturgicas singulas, sed deficit in explicatione liturgiae Missae qua talis, cuius structura unice ex theoria consecrationis intellegi potest.

Idem dicendum est de libro quem edidit *Vendeur*, qui eamdem theoriam (Billot) sequitur. Hic quoque 35000 exemplaribus in lucem editus est et sine dubio in plurimis commendatione non indiget, cum numerus exemplariorum pro se solo loquatur; tamen valde proficeret vi et merito, si auctor exponeret totam liturgiam secundum theoriam, quae ei subest, consecrationis, et cum theoria destructionis relinqueret aliam ex ipsa dependentem liturgico-historicam, sc. in decursu temporis mutationes in structura liturgiae locum habuisse, quae ipsam structuram originalem subvertissent.

Zeller multis factis et notitiis historicis, etsi non novis, liturgiam illustrat, totam uf unum totum explicare neque ipse conatur.

Quaestionem historicam tractat *Casel*. Ipsius libellus valde commendandus videtur, cum lectorem introducat in ipsas cogitationes, quas Ecclesia primitiva habuit offerens « memoriam » Christi, et fideles habere voluit. Nihil invenitur, quod in mentem vocat theoriam immo

lationis Christi. Gratias agit Ecclesia pro redemptione facta et renovat in mysterio oblationem, quam Christus obtulit in coena ultima.

Finem imponamus toti disquisitioni mentionem faciendo opusculi, quod edidit *Herwegen*, abbas S. Mariae ad Lacum. Omnes functiones liturgicae secundum ipsum manifestant et symbolis significare student, hominem per liturgiam educi ex tenebris ad lucem, elevari et transformari in unionem ad Christum Redemptorem. Idem, quod ubique, etiam in Missae liturgiae habetur. Etsi auctor non concludat, tamen iuste etiam ex hoc parallelismo formarum liturgicarum concludere licet, quod alibi ex ipsa liturgia Missae demonstravimus: theoriam consecrationis ideam suam indidisse etiam huic formae liturgicae; nam principium quod vocat liturgicum, sc. principium tranfigurationis, nihil aliud est secundum rem, quam quod vocavimus theoriam consecrationis.

Ioseph Kramp S. I.

RECENSIONES

PETRI LOMBARDI Libri IV Sententiarum STUDIO ET CURA PP. COLLEGII S. BONAVENTURAE IN LUCEM EDITI. *Secunda editio ad fidem antiquorum codicum mss. iterum recognita.* — 2 vol. in-8°, LXXX-1056 p. — Ad Claras Aquas, prope Florentiam, 1916. Ex typ. Collegii S. Bonaventurae.

Kein anderes Schulbuch hat auf die mittelalterliche Theologie und weit über ihre Grenzen hinaus solch tiefen Einfluss ausgeübt als das Sentenzenbuch des Lombarden. Glückliche äussere Umstände verbanden sich mit mannigfachen inneren Vorzügen, um ihm Jahrhunderte hindurch eine beherrschende Stellung im theologischen Unterricht zu verschaffen. Petrus Lombardus lehrte ja lange Jahre an der Pariser Domschule, er war zuletzt Bischof von Paris. Sein treuester Schüler und Anhänger Petrus von Poitiers, der Glossator seiner Sentenzen, konnte als Lehrer an der gleichen Schule und als Kanzler von Notre-Dame erfolgreich für die dauernde Einführung der Sentenzen wirken. Auf dem 4. Laterankonzil wurde eine Lehre des « Petrus Lombardus » ausdrücklich gebilligt. Abgesehen von dieser äusseren Förderung empfahl sich das Werk durch eine glückliche Verbindung des positiven Inhaltes mit einer massvoll angewandten dialektischen Methode. Es bot eine systematische Uebersicht der gesamten Theologie, regte an durch zahlreiche Fragestellungen ohne sich allzusehr in das einzelne zu verlieren. So kam es, dass neben der hl. Schrift die Sentenzen das erste Buch waren, das der Anfänger im theologischen Studium erhielt, ein Buch, das er zu den Vorlesungen mitzubringen verpflichtet war. Und der theologische Lehrer musste noch vor Erlangung der Doktorwürde den Lombarden erklären. Und selbst hochangeshene Männer, wie Albert der Grosse in einem Teile seiner summa theologiae und der geniale Durandus in seiner zweiten Ausgabe seines Kommentars, verschmähten es nicht in ihren Erörterungen nochmal an die Sentenzen sich anzulehnen. Bei dieser Stellung des Lombarden ist es ohne eine gründliche Kenntnis seiner Sentenzen unmöglich die späteren Theologen historisch zu verstehen. Zahlreiche Fragen werden durch sein Werk angeregt. Der Gang der Untersuchungen ist durch seine Anordnung bedingt. Ihm ist das positive Material zum grossen Teile entlehnt.

Der Hss. und Editionen gibt es eine ungemessene Zahl. Eine kritische Ausgabe fehlte jedoch bis auf den heutigen Tag. Die Herausgeber

der Werke des hl. Bonaventura hatten ihre Notwendigkeit klar erkannt. Sie taten auch einen bedeutenden Schritt auf dem Wege zu derselben, indem sie auf Hss. und alte Ausgaben zurückgingen. Vor allem erwarben sie sich die grössten Verdienste durch den unendlich mühevollen Nachweis von offenen und versteckten Zitaten. Aber eine eigentlich kritische Neuausgabe betrachteten sie als ein Unternehmen, das über den Rahmen der Bonaventuraausgabe hinausging.

Die Nachfolger der ersten Herausgeber haben nunmehr den letzten Schritt vollzogen: Eine kritische Ausgabe des Lombarden liegt vor, die selbst hohen Anforderungen genügt. Der Text ist auf eine ganz neue Grundlage gestellt. Die alten Editionen sind als nicht selten unzuverlässige Textzeugen ganz ausgeschaltet. Die Textgrundlage bildet in erster Linie die Hs. 900 der Stadtbibliothek zu Troyes, die früher dem Studienhause der Zisterzienser zu Paris angehörte. Sie ist 1158, also noch zu Lebzeiten des Lombarden geschrieben. An die zweite Stelle, nicht dem Alter, aber dem Werte nach, gehört den Herausgebern zufolge der cod. Vat. 688 aus dem 13. Jahrhundert. Ausserdem sind zur Textgestaltung benutzt und in den Varianten berücksichtigt Cod. 184 der Stadtbibliothek zu Brügge (12. Jahrh., aus der flandrischen Zisterzienserabtei Dunes), Cod. Conv. VI 28 der Nationalbibliothek zu Florenz (12. Jahrh., früher S. Marco), Cod. Conv. B. I. 2599 derselben Bibliothek (13. Jahrh., früher in der Abtei Santa Maria zu Florenz), Cod. Conv. VI 27 (13. Jahrh., S. Marco) und Cod. Conv. VI 32 (13. Jahrh., S. Marco). Eine grosse Zahl weiterer Hss. wurde geprüft, aber als ungeeignet verworfen. So ist es gelungen einen einwandfreien und völlig zuverlässigen Text herzustellen.

Die Sentenzen sind zum grossen Teile eine Zusammenstellung aus Väterstellen, aus Hugo von St. Viktor und Petrus von Abälard, aus der Summa Sententiarum und den Sententiae divinitatis, ferner aus Ivo von Chartres und Gratian. Ein Hilfsmittel zur Bestimmung dieser Quellen liefern ja bereits sehr alte Hss., wie z. B. der Cod. lat. Mon. 14052 (Mitte des 13. Jahrh., höchstwahrscheinlich aus Paris) und Cod. lat. Mon. 18109 (12. Jahrh.). Aber bei der ungenauen Zitierweise des Mittelalters und den zahllosen versteckten Anführungen blieb noch eine Unmasse von Arbeit zu tun. Sie ist in glänzender Weise geleistet. Diese Ausgabe der Sentenzen im Verein mit der Bonaventuraausgabe bilden einen ganz unentbehrlichen Quellennachweis der von der Scholastik benützten patristischen Literatur. Erleichtert wird die Quellenaufsuchung durch einen Index locorum sacrae scripturae und einen Index Auctorum.

In der Einleitung ist zunächst alles gesammelt, was uns die nicht gerade reichlich fliessenden Quellen über das Leben und die Schriften des Lombarden erzählen. Sehr dankenswert ist die Zusammenstellung der noch erhaltenen aber grossenteils unter falschen Namen gedruck-

ten Predigten. Die Wiener Hss. konnten leider wegen des Krieges nicht benutzt werden. Es folgt dann eine treffliche Beschreibung und Würdigung der Sentenzen und der sich anschliessenden Kontroversen. Endlich wird eingehend über die erste Ausgabe im Kommentar zu Bonaventura, ihre Grundsätze und Methoden berichtet, und ebenso über die nunmehr vollendete Neuausgabe. Wenn ich das Urteil über diese libri quattuor sententiarum zusammenfassen soll, so stehe ich nicht an zu behaupten: Es ist eine ganz hervorragende Leistung, die Frucht eines unermüdeten Gelehrtenfleisses und einer nie versagenden Herausgebergeduld, ein neues Ruhmesblatt nicht allein in der Geschichte des Bonaventurakollegs, sondern der theologischen Wissenschaft überhaupt. Keiner, der sich tiefer mit der Theologie des Mittelalters beschäftigt, kann dies achtunggebietende Werk der Patres von Quaracchi entbehren.

Einige wenige Bemerkungen möchte ich anknüpfen. Wenn die Herausgeber mit Du Boulay und De Ghellinck einen Aufenthalt des Lombarden in Italien für das Jahr 1149-50 annehmen, so dürfte diese Meinung sich kaum aufrecht erhalten lassen, wogegen ein solcher Aufenthalt für das Jahr 1152 nachweisbar scheint. Die Sentenzen sind nicht 1150, sondern 1152 oder kurz darauf vollendet. Die Begründung dieser Ansicht biete ich an anderem Orte dieser Zeitschrift.

Es ist vielleicht zu bedauern, dass die Herausgeber zwei Münchener Hss. Clm 18109 (aus Tegernsee) und Clm 4522 (aus Benediktbeuren) nicht benutzen konnten. Die erste Hs. stammt nach allem Anschein noch aus der Mitte des 12. Jahrh., während die zweite dem ausgehendem 12. Jahrh. angehört. Clm 18109 bietet einen sehr guten, fast fehlerfreien Text. Aus ihm dürfte Clm 18601 (Tegernsee, 12. Jahrh.) abgeschrieben sein. Clm 4522 hat in der ersten Niederschrift manche Fehler, ist aber durchgehend verbessert. Eine Reihe von Stichproben lehrte, dass sich beide Hss. nicht einfachhin in die aufgestellten Familien einreihen lassen. Die besten Hss. U (Troyes 900) und Z (Vat. lat. 688) erhalten eine neue Verstärkung ihres Gewichtes, wobei Clm 18109 sich mehrfach an U annähert, während Clm 4522 mehr Gemeinschaft mit Z hat. An einzelnen Stellen beobachtete ich Lesarten, die selbst für eine Verbesserung von U durchaus in Betracht kämen. Auf der anderen Seite tauchen in diesen zweifellos guten Hss. eine Anzahl von Lesarten auf, die von den ersten Herausgebern gebracht waren, von den zweiten aber auf Grund der ihnen massgebend erscheinenden Hss. verworfen wurden. Zur genaueren Wertung der bei den Münchener Hss. — ausserdem sind in derselben Bibliothek noch wenigstens zwei Hss., Clm 4052 und 16088, welche sicher dem 13. Jahrh. angehören und Pariser Ursprung aufweisen — wäre natürlich eine viel eingehendere Prüfung notwendig, als sie zu vorliegendem Zwecke geschehen konnte. Es ist leicht möglich, dass wir auch beim

Lombarden damit rechnen müssen, dass die Urschrift bereits vervielfältigt wurde, bevor der Verfasser die letzte Hand angelegt hatte. Das genauere Studium der mittelalterlichen Autographe lehrt uns immer mehr, diese Möglichkeit zu beachten. Zwei Editionen scheinen mir aber vorläufig unbewiesen. Bemerkt sei noch, dass beide Münchener Hss. das Kapitelverzeichnis *aller* vier Bücher gleich zu Eingang bringen, wie man dies auch nach den Worten des Magisters erwartet. Ebenso sind bereits in ihnen zahlreiche Quellenangaben am Rande vermerkt.

In einem anderen Punkte ist vielleicht ein Bedenken am Platz. Die Herausgeber haben bei den einzelnen Abschnitten die Ueberschrif ten nicht aufgenommen, die sich in fast allen Hss. finden. An deren Stelle ist der Text der Kapitelangaben getreten. Dies Verfahren scheint wenig glücklich. Wenn auch die Ueberschriften nicht vom Verfasser herrühren mögen, so sind dieselben doch so alt, dass sie vielleicht noch unter den Augen desselben entstanden sind. Ferner ist das Studium des Lombarden in den meisten Fällen ja nicht Selbstzweck. Wir sehen in den Sentenzen die Grundlagen des theologischen Unterrichtes. Deshalb möchten wir das Werk möglichst in der Form besitzen, wie es den Theologen des Mittelalters vorlag. Dazu gehörten aber auch die Ueberschriften der Abschnitte ebenso gut wie die Einteilung in Distinktionen, die jedenfalls noch späteren Ursprunges ist als diese Aufschriften.

FRANZ PELSTER S. I.

The Spirit: *God and His Relations to Man considered from the standpoint of Philosophy, Psychology and Art.* Edited by B. H. STREETER. — London. Mac Millan, 1919. — Vol. in-8°, 381 p.

In hoc volumine septem auctores, omnes, ut puto, Anglicani, consilium inierunt theologiam christianam de Spiritu Sancto, secundum conceptus psychologiae modernae reinterpretandi. Huius consilii auctor princeps est Canonicus B. H. Streeter, qui, in praefatione, totius operis originem et scopum exponit. Persuasum habent ipse et collegae eius, utilissimum fore, in praesenti rei publicae christianae discrimine, hanc doctrinam de Spiritu Sancto, inhabitante, adiuvante, inspirante, in hominum mentes revocare. Porro existimant hoc nullo modo fieri posse nec debere, nisi accommodando theologiam nostram terminis et methodis scientiae recentioris, praesertim vero illius scientiae quae tam miros nuper edidit fructus, sc. psychologiae.

Labor, quem sibi praestituerunt auctores, constat, ut patet, duabus partibus: quarum prima est, expositio accurata doctrinarum fidei quas tractant: altera vero, eiusdem doctrinae illustratio, corroboratio, et si res ita fert, amplificatio ex fontibus novae psychologiae. Haec fuit, dico, vera et sana methodus procedendi, si revera mens auctorum erat

duos divergentes ordines veritatis inter se componere. Sed aliter, proh dolor, visum est ipsis. Theologiae enim (ut manifestum est in unaquaque fere pagina operis) minime tribuunt dignitatem scientiae: unde fit, ut nunquam in toto libro invenias ullum terminum theologicum accurate definitum, ullum argumentum iuste expensum, ullam controversiam recte propositam. Allusiones multas (sed saepe minime accuratas) offendes; multas etiam declamationes contra universum genus theologorum. Multus est in huiusmodi conviciis ipse D. Streeter. Si ipsum audias, nemo potest hodie, sine maxima praesumptione, vindicare sibi certitudinem in materia theologica. Signum arrogantiae est « monopolium veritatis » praetendere: immo, est hypocrisis. Omnis enim dogmatismus est scepticismus dissimulatus (pp. 359 360). En analysin fidei (fere dixerim, *psycho-analysin*), ab auctore propositam, qui serio credit se in spiritu caritatis et scientiae conferre aliquid posse ad instaurationem fidei christianae. « Non tali auxilio, nec defensoribus istis ». Non impugnamus quidem sinceritatem D. Streeter, ut ille nostram: sed miramur potius audaciam viri, alioquin docti, qui totam controversiam inter rationalismum et theologiam christianam tam compendiose dirimendam putat.

Accedit ad hoc, quod appellat ad exemplum S. Thomae et scholasticorum doctorum deinceps ab S. Anselmo quos omnes — recte quidem — innovatores fuisse dicit. Immo, Christus Dominus Ipse, ita censet, erat maximus Innovator et Criticus traditionum. Sed neque Christus neque theologus ullus christianus approbavit unquam illam universalem dubitationem de veritatibus fidei quam D. Streeter ut primum principium statuit. Non ab illis didicit auctor omnem fidem dogmaticam esse simulationem!

Idem fere iudicium ferendum est de duabus dissertationibus Sig. Lily Douglas. Huic etiam theologia « traditionalis » anilis quaedam fabula videtur, quae expositione non indiget, cum communiter nota esse praesumatur (temeraria praesumptio!), cuiusque absurditatem sufficit absque probatione indicare. Harum dissertationum prima (« God in Action ») tractat de Gratia: altera, cui titulus « The Language of the Soul » est de Sacramentis. In prima dissertatione videtur Sig. Douglas restringere phaenomena religiosa ad facta extraordinaria (cf. p. 35); assumendo principia evolutionis Spencerianae (p. 54 seqq.) conatur cum iis doctrinam Christi de regno coelorum conciliare; at, revera omnino frustra. Non habet veram notionem ordinis supernaturalis; quem credit in theologia catholica esse semper aliquid contrarium naturae. Unde existimat se a nobis discrepare cum docet actionem Spiritus Sancti semper esse ad perficiendam ipsam naturam; quamvis idem prorsus doceant S. Thomas et theologi communiter. Item in secunda dissertatione (« The Language of the Soul ») videtur sibi aliquid novi conficere probando necessitatem symbolismi in cultu divino

et psychologicam convenientiam Sacramentorum prout in Ecclesia Catholica adhibentur. Sed haec omnia adeo familiaria sunt ut theologi paucissimis verbis ea absolvere soleant. Sig. Douglas vero in iis per plurimas paginas immoratur. Argumentum huius dissertationis maxime curiosum est. Si recte intelligimus, eius forma haec est. Omnia sacramenta aptissima media sunt ad suggerendas varias ideas religiosas. Ergo nihil aliud sunt; i. e. agunt per suggestionem; non habent in se ullam vim intrinsecam, seu, ut loquimur, ex opere operato. Doctrinam istam Sig. Douglas spernit ut theoriam « magicam », vel quasi magicam. Unde habet gravissimam difficultatem circa baptismum infantium; demum devenit ad hoc, ut dicat nullam esse regenerationem in hoc sacramento, nisi communitas localis, ad quam pertinet infans, habeat in se florentem vitam spiritualem! Similiter absolutio sacerdotis reducitur ad meram psychotherapiam quandam; eucharistia est figura Christi, Qui habet praesentiam in ea non specialem, sed qualem iam habet per omnipraesentiam ut Deus; et sic porro. Non videtur suspicari esse quaedam argumenta quibus theologi, inde a tempore Patrum, doctrinam de vi intrinseca sacramentorum probaverint. Doctrinae quas Sig. Douglas proponit tanquam ineluctabiles conclusiones analysis psychologicae, nihil aliud sunt quam quaedam haereses iamdudum explosae et antiquatae.

Minus displicent duae dissertationes D. A. Clutton-Brock (« Spiritual Experience » et « Spirit and Matter »). In hac altera optime conficit argumentum contra Materialismum, more platonico, ex ideis transcendentalibus Veri et Pulchri; et, generatim, bene utitur experientia aesthetica ad demonstrandam necessitatem religionis, et quidem christianae. Prima dissertatio aliquando nimis paradoxalis est. In secunda auctor debilitat argumenta sua per vacillationem inter dualismum et monismum. In utraque nimius est in perstringenda theologia, quam videtur ignorare.

« What Happened at Pentecost » praebet materiam speculationibus Dr. C. Anderson Scott, D. D. Breviter, thesis auctoris est, Spiritum Sanctum die Pentecostes non fundasse Ecclesiam Christianam, vel (melius) hoc non fuisse Eius effectum principalem. Quid igitur fecit? Fundavit Koinoniam [the Fellowship]. Ista Koinonia fuit communitas quaedam amoris in communicatione bonorum et in fractione panis praecipue posita. Nulla organizatio exsistebat ante institutionem Diaconorum. Non multum movemur argumentis Dr. Scott. Nobis apparet clarum istam Koinoniam fuisse inde ab initio hierarchicam, sub Apostolis, immo monarchicam, sub S. Petro. Patet Ecclesiam historicam esse physice et moraliter continuam cum Koinonia, nec productam esse ex ea per quamlibet catastrophen. Ne multiplicemus entia siue necessitate. Koinonia est Ecclesia. Possemus aeque bene dicere: Spiritus fundavit Koinoniam; Spiritus fundavit Agapen; Spiritus fundavit Uni-

tatem; Spiritus fundavit Ecclesiam: cum varii hi termini diversis temporibus ut synonymi adhibeantur. Satis etiam patet, ex evangeliis et ex toto tenore Novi Testamenti fundationem Ecclesiae esse initium, medium et finem operis Christi et proinde Spiritus Sancti. Epistola ad Ephesios, quidquid dicat Dr. Scott, ad unitatem Ecclesiae spectat.

Duas dissertationes habet C. W. Emmett, B. D. unam de gratia (« The Psychology of Grace »); de Inspiratione, alteram (« The Psychology of Inspiration »). Doctrinam catholicam de Gratia aperte impugnat ex duplici capite: 1° quod catholici concipiant gratiam ut virtutem vel entitatem aliquam advenientem extrinsecus animae, fere sicut quandam electricitatem spiritualem. Verum quidem est, theologos semper sustinere distinctionem inter Spiritum increatum et Spiritum creatum, et in hoc sensu dici possunt auxilia divina extrinsecus advenire. Sed falsum omnino est, doctores catholicos unquam docuisse Spiritum Sanctum non operari in ipsis penetralibus animae. Talis doctrina esset purus putusque pelagianismus. 2° quod auxilia divina solis vel fere solis christianis reservari videantur. Sufficiat dicere hanc doctrinam esse formaliter haereticam. In altera sua dissertatione (« The Psychology of Inspiration ») auctor incipit dogmatice excludendo distinctionem omnem radicalem inter Revelationem propheticam et quamlibet inventionem veritatis per usum facultatum naturalium. In utroque scilicet casu nova cognitio acquisita a Deo ut fonte procedit. Fingere ullum discrimen inter hos casus erat fallacia « primitivae » psychologiae. Propheticus igitur spiritus omnino homogeneus est cum afflatu poëtico. Si volumus intelligere modum agendi Spiritus Sancti, consideremus auctores et artifices profanos, Nietzsche, Blake, et Haydon (insanos omnes!). Ipse Christus Dominus non gaudebat ulla scientia infusa; hoc, inquit auctor, fere ab omnibus hodie admittitur! Ratiocinatio totius dissertationis est debilissima, immo (sit venia verbo) « primitiva ».

Prof. A. Pringle-Pattison, vir optime de philosophia meritus, de Immanentia et Transcendentia Divina disserit. Summum problema theologiae speculativae et practicae est, secundum cl. auctorem, hos duos conceptus inter se componere. Cum magno acumine discernit in variis religionibus et systematibus historicis diversam propensionem in alterutrum conceptum. Arianismus, ut bene notat, ducit ad purum Transcendentismum; idem dicendum videtur de Nestorianismo. In utroque enim systemate Deus et homo manent disiuncti. Infelici ratione problema Christologicum in sua totalitate aestimat. Putat distinctionem personalem inter Christum et Spiritum Sanctum esse superfluam. Sed profecto, hac distinctione sublata, periclitatur vel potius perit realitas permanens Incarnationis, et incidimus necessario in quendam Docetismum.

Capt. J. A. Hadfield scribit de psycho-therapia. Eius dissertatio (« The Psychology of Power ») optimum specimen praebet psychologiae modernae in praxi applicatae. Capt. Hadfield qui est medicus et locupletem experientiam habet therapiae psychicae tum inter milites tum etiam inter civiles, facta quae narrat cum multa claritate et discretione describit. De valore therapeutico religiosae fidei et orationis, ut olim W. James, emphatice ex experientia testatur. Quod gratissimum est, parcus est in theoriis theologicis; omnino abstinet ab « explicationibus » miraculorum; non dogmatizat contra ordinem supernaturalem.

Si ceteri collaboratores, praesertim clerici, eandem moderationem et facultatem criticam exhibuissent quam cernimus in prof. Pringle-Pattison et Capt. Hadfield, minus graviter errassent.

J. B.

R. P. EDUARDUS HUGON O. P. — **De Deo Uno et Trino.** — Parisiis, Lethielleux, 1921, x-490 p.

Iuxta decretum S. Congregationis de Semin. et studiorum Universitatibus Summa S. Thomae uti textus praelectionum habenda est, quoad partem scholasticam, una cum aliquo libro, qui ordinem logicum quaestionum et partem positivam contineat [1]. R. P. E. Hugon O. P., auctor multorum operum inter quae extat *Cursus philosophiae scholasticae*, quem plurimi iam norunt et maximi faciunt, nuper indefessam suam operam apposuit in exarando cursu theologiae scholasticae; quo intentum S. Congregationis uberiore cum fructu obtineretur. Hunc in finem seriem tractatuum dogmaticorum per modum commentarii ad Summam Angelici vulgandam promittit.

Primum volumen *De Deo Uno et Trino* iam in lucem prodiit. Etsi R. P. Hugon in logica quaestionum dispositione ordini articulorum I^{ae} partis Summae Aquinatis generatim inhaereat, litteralem tamen illorum commentarium non instituit; sed *positivam* ac *scholasticam* methodum amice consociando, thesibus brevem praemittit « statum quaestionis ». Terminos et conceptus limpide explicat, variarum opinionum, errorum, haereseum, ubi opus est, historicum conspectum succincte perstringit.

Uniuscuiusque asserti « valorem » seu « notam », ut aiunt, e documentis ecclesiasticis accurate determinat. Argumenta praesertim e rationibus theologicis breviter, nervose, eleganti forma proponit. Ubique claritas splendens in brevitate, ubique processus argumentationis pervius, stringens atque alliciens. In quaestionibus inter catholicos theologos disputatis, auctor sententiam, quae « thomistica » audit,

[1] Cfr. « Acta Apostolicae Sedis », VIII, 157.

animose vindicat et propugnat. Adversarii tamen, ut par est, cum dignitate et honestate tractantur; ideoque ex hoc compendio fere iam omnia epitheta adversarios « ornantia » procul exularunt.

Pars *scholastica* Tractatus nonnisi laudes meretur, pars vero *positiva* non omne punctum tulisse videtur; argumenta enim scripturistica et patristica, non omnino complete exponuntur.

Argumenta cl. Auctoris v. g. e S. Paulo pro reprobatione negativa et prorsus gratuita electione ad gloriam coelestem *seorsim* spectatam si cum rationibus in contrarium a P. Cornely [1], R. P. Lagrange O. P. [2], P. F. Prat [3] ex eodem Apostolo gentium depromptis comparantur atque conferuntur, vix animum quietant.

Nec firmius probatam arbitror, eamdem thesim ex auctoritate S. Augustini, qui quidem gratuitatem electionis et praedestinationis constanter inculcat, at non de electione et ad gloriam coelestem *praecisive* consideratam praedestinatione in suis operibus loquitur, sed de electione et praedestinatione ad *totum gratiarum complexum* disserit, prout id abunde P. L. De San [4] et card. Franzelin [5] aliique [6] demonstrarunt.

In tractatu de attributis divinis argumenta *patristica* obiter et dumtaxat perpaucis indicata sunt. Doctrina de processionibus divinarum personarum ex operibus Patrum Graecorum praesertim Basilii M., Gregorii Nazianzeni et Nysseni, Didymi Coeci, et Joannis Damasceni profundiorem, exactiorem, uberiorem expositionem expostulare videtur; haec enim plurimum iuvat copiosamque lucem affert expositioni mysterii SS. Trinitatis a S. Augustino et Divo Thoma adornatae.

LADISLAUS LOHN S. I.

H. LAMIROY. — **De Essentia SS. Missae sacrificii.** — Lovanii, Smeesters, 1919. — Vol. in-8°, VIII-536 p.

Celeberrimam quaestionem de essentia SS. Missae sacrificii dudum agitatam et tam varie solutam iterato examini subiiciens, R. D. Lamiroy opus edidit, quod, cum multiplicis eruditionis laude splendeat, gratissimum erit studiosis, qui ex illo notitiam, non tantum veterum

[1] R. CORNELY S. I., Commentarius in epistolas S. Pauli. I. *Epistola ad Romanos*, Parisiis, 1896, pp. 444-455, 493, 514-524.
[2] J. M. LAGRANGE O. P., *Epitre aux Romains*, Paris, 1916, pp. 217, 231, 237, 239, 240.
[3] F. PRAT S. I., *La Théologie de S. Paul*, I, 1920⁷, pp. 330-331: note F, p. 509-513; note H, pp. 519-531; t. II, ed. 2ᵃ, 1912, pp. 127-133.
[4] P. L. DE SAN, *Tractatus de Deo Uno*, t. II, Lovanii, 1897, cc. 10, 11, pp. 136-214.
[5] J. B. FRANZELIN, *De Deo Uno*, Romae, 1910⁴, thes. 51, 52, 53, pp. 657-688.
[6] Cfr. E. PORTALIÉ, *St. Augustin*, Dict. de Théol. Cath. Vacant-Mangenot, t. I, cl. 2268-2472; praesertim cl. 2403 *c*.

sententiarum, verum etiam recentissimarum nullo negotio haurire poterunt. Dissertationi trifariam divisae scriptor praefecit prooemium, in quo exponit varias sententias; deinde disserit de triplici methodo ad solvendam quaestionem adhibito (p. 1-50). Sunt enim qui notionem sacrificii eruendam existiment e variis sacrificiis ubique terrarum oblatis; alii vero e solo rituali mosaico. Scriptor autem iure putat inhaerendum esse Sacrae Scripturae et traditioni, prius tamen considerando sacrificia V. T. His praemissis, in parte prima statuit definitionem sacrificii, cuius essentiam reponit in aliqua destructione, et sententias diversas refellere satagit (p. 51-164). Sequitur in parte secunda tractatio quaestionis ex sacra Scriptura, sanctis Patribus et antiquis theologis (p. 165-412). Parte vero tertia ostenditur quomodo celebratio eucharistica sit verum sacrificium, quod in consecratione perficitur; dein consideratur relatio intercedens inter sacrificium cruentum et incruentum Christi (p. 413-518). Praeter indicem analyticum rerum operi praefixum, accedit in fine voluminis triplex index: 1° locorum Sacrae Scripturae, 2° Sanctorum Patrum et aliorum veterum, 3° recentiorum scriptorum (p. 519-535). Habes totius operis conspectum.

Ut scriptor in praefatione monet, disputatio non est dogmatica, sed scholastica tantum. Cum autem versemur in quaestione difficili, quae theologorum ingenia varie torsit, censendus non est doctus scriptor sperasse ut hac sua lucubratione omnibus satisfaceret, omnesque controversias de essentia sacrificii Missae in posterum sopiret. Quare non mirabitur si quis dixerit se non posse illi in omnibus calculum adiicere. Cum autem in diiudicandis aliorum theologorum, etiam magni nominis, opinionibus, ipse plena libertate usus sit, aequum est ut omnibus par concedatur licentia, de proposita thesi quid sentiant, sincere proferendi. Porro, ut candide fatear, non videtur mihi solutio propugnata niti posse auctoritate Angelici Doctoris. Est enim valde dubium, ne plus dicam, num S. Thomas constituerit essentiam sacrificii in aliqua destructione. In hoc quidem sensu interpretatur R. D. Lamiroy hunc locum: « Si aliquid exhibeatur in cultum divinum, quasi in aliquod sacrum, quod inde fieri debeat, *consumendum*, et oblatio est, et sacrificium » (2ª 2ªᵉ, q. 86, a. 1, c). Sed observandum est hanc interpretationem minime esse certam, cum vox *consumere* non semper idem sonet quod *destruere*, sed etiam aequivalere possit verbis *insumere*, *impendere*, uti hoc exemplo: « studium in alicuius honorem *consumere* » (Cic., *Planc.*, 30)[1]. Haec autem interpretatio necessario accipienda est in loco citato Aquinatis, ne cogamur cum summo eius dedecore fateri illum sibi in duabus quaestionibus vicinis contradixisse! Nam quae-

[1] Plura exempla apud FORCELLINI DE-VIT, v. *Consumere*, III, ubi legitur: « Consumo saepe significat insumere, impendere, collocare, ponere, *consumare, impiegare*.

stione immediate praecedente tradens definitionem propriam sacrificii sic statuit: « Sacrificia *proprie* dicuntur, quando circa res Deo oblatas aliquid fit... Oblatio autem directe dicitur, cum Deo aliquid offertur, etiam si nihil circa ipsum fiat... Primitiae non sunt sacrificia, quia nihil sacrum circa eas fiebat » (2ª 2ªᵉ, q. 85, a. 3, ad 3ᵐ). Unde rectissime Aquinatem interpretatus est Suarezius scribens: « Ad rationem sacrificii, ut sic, sufficit oblatio, quacumque ratione in ea aliquid sacrum fiat circa rem oblatam » (in 3ªᵐ part. d. 74, s. 2, n. 14) [1]. Cum ergo ex q. 85 S. Thomas nihil aliud requirat ad essentiam sacrificii, nisi ut praeter actum offerendi aliqua actio sacra exerceatur circa rem oblatam, quanam probabilitate asseremus Angelicum in q. 86, subito mutata sententia, ad rationem sacrificii requisisse actionem *destructivam*? Inverisimilitudo rei augetur ex eo quod in q. 86 incipiens a definitione oblationis, memorat dicta in q. 85; unde excluditur manifeste hypothesis alicuius mutationis. Et hanc quidem R. D. Lamiroy non tuetur, sed putat in q. 85 S. Doctorem potissimum respexisse sacrificia vetera [2]. Quod falsum esse patet ex eo quod, tractans de sacrificio crucis, S. Thomas hanc praemittit definitionem: « Sacrificium *proprie* dicitur aliquid *factum* in honorem proprie Deo debitum ad eum placandum » (3ª, q. 48, a. 3, c). Quae definitio consonat cum ea quam tradit in 2ª 2ªᵉ, q. 85. Si in hac questione in exemplum afferuntur animalia quae occidebantur, patet occisionem considerari unice tamquam actionem exercitam circa rem oblatam, non autem ut destructivam; quod abunde patet ex alio exemplo ibidem allato benedictionis panis Deo oblati. Benedictione enim aliquid sacrum fit circa rem oblatam, et verificatur definitio posita.

Praemissis definitionibus congruit haec quam S. Thomas tradit in commentario psalmi XXXIX, ubi ait: « Omne sacificium est oblatio, sed non omnis oblatio est sacrificium, quia sacrificium importat factionem sacri ». Ex mente S. Thomae sacrificium, nullam involvisse destructionem luce clarius patet, ubi, agens de ritibus mosaicis, solvendam aggreditur hanc miram obiectionem: « Deus est auctor vitae... etiam animalium. Non ergo debuerunt Deo offerri animalia occisa, sed magis animalia viventia... ». Una eaque obvia est solutio, si quis tenet sacrificium animalis non esse sine occisione. Hoc autem S. Thomam minime existimasse ex eo elucet, quod, illa responsione omissa, aliis

[1] Minime sibi contradicit Suarezius, ubi comparans sacrificia vetera ac nova (d. 75, s. 5, n. 6) dicit illa fuisse plerumque destructiva, novum vero esse productivum corporis et sanguinis Christi. Haec enim sunt discrimina materialia, quae non impediunt quominus utrobique verificetur definitio supra relata. — Hoc ideo addendum puto quod ipse olim deceptus auctoritate Lugonis et aliorum non bene sententiam Suarezii exposui in *Nouvelle Revue théologique*, 1907, p. 487.

[2] *Op. cit.*, p. 382, nota 2.

tribus rationibus vindicare nititur convenientiam ritus mosaici. Nunc quaero: Ubi plures adsunt textus S. Thomae unicam patientes interpretationem, num rectae hermeneuticae est eius sententiam deducere ex unico textu qui *apparenter* tantum a ceteris dissonare videtur? Et si locus dubius foret, quod non concedo, nonne potius amice componendus esset cum reliquis, quorum sensus est prorsus indubius? Nemini enim, nec praesertim angelico Doctori, contradictionem gratis attribuere decet.

Suarezii tempore opinio, quae essentiam sacrificii in aliqua destructione reponit, minime erat communis; illam enim *quibusdam* tribuit [1]; nec tempore Concilii Tridentini, uti patet ex suffragiis theologorum, quorum unus tantum *videtur* constituisse essentiam sacrificii in aliqua destructione [2].

His dictis libenter addo me ex disputatione R. D. Lamiroy tam iucunditatem quam utilitatem percepisse, nec dubito quin idem experturi sint qui eius eruditum opus perlegerint.

PROSPER SCHEPENS S. I.

MONS. UBALDO MANNUCCI. — **Istituzioni di Patrologia ad uso delle scuole teologiche.** PARTE I. *Epoca antenicena.* — 2ª ediz. riveduta ed ampliata. — Roma, Libr. Francesco Ferrari, 1921, in 8° (VIII-235 pp.). — L. 7,50.

Ecco un manuale di patrologia eccellente per sicurtà di critica, copia di erudizione e sana dottrina. Non ultimo pregio è l'alito cattolico che spira attraverso ogni pagina. A detta del ch. autore « il libro è nato dalla scuola, ed è destinato alla scuola senza altra mira che facilitare l'opera degli alunni ». Noi lo reputiamo tuttavia utilissimo a chiunque sia vago di acquistare una competente notizia circa la vita, le opere e le dottrine degli scrittori ecclesiastici, che fiorirono nei primi tre secoli dell'èra cristiana. Questa prima parte dell'opera di mons. Mannucci è preceduta da una erudita introduzione, dove si chiariscono il concetto e l'oggetto della patrologia, il valore e l'autorità dei Padri, e sono forniti i criteri per discernere le opere loro genuine dalle supposititizie ed apocrife. Quindi l'autore accenna le collezioni patristiche, e le edizioni che di mano in mano vennero alla luce più ricche, più corrette e più critiche. Molto pregevole è pure il cenno storico sopra i patrologi, tanto cattolici che eterodossi. Invero la patrologia finchè non diventò una disciplina indipendente, ed un ramo particolare letterario, studiò gli scrittori della Chiesa attraverso cataloghi preziosi sì, ma scarni e scheletrici, dove la figura di quelli era

[1] In 3am part. d. 73, s. 5., n. 5.
[2] Hoc ostendi in *Nouvelle Revue théologique*, 1908, p. 194.

tracciata di profilo con lineamenti fluttuanti e imprecisi. Dal catalogo *De viris illustribus* di S. Girolamo († 420) al *Liber de scriptoribus ecclesiasticis* del Bellarmino († 1621), si frammezzano undici secoli, nei quali non si hanno che compilazioni ad imitazione del primo, e di più scarso valore. Chi aprì un nuovo cammino alla patrologia, fu Ludovico Ellies Dupin († 1719) con la sua *Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques,* in 47 volumi, ma a cagione dello spirito gallicano, di cui era infetta, venne messa all'Indice. Sotto migliori auspici comparve più tardi l'*Histoire générale des auteurs ecclésiastiques* del benedettino Remigio Ceillier († 1761), onorata con due brevi da Benedetto XIV. Aperto il sentiero, una schiera di dotti nel secolo XIX si diede a coltivare con intelletto d'amore la nuova disciplina, che, schiudendo un vasto orizzonte all'ingegno, riprometteva altresì una gloria imperitura alle onorate fatiche. Nel campo cattolico sono illustri i nomi del Fessler, del Möhler e del Bardenhewer, oltre parecchi altri, ai quali s'innesta ora bellamente il nome di mons. Mannucci colle sue *Istituzioni.*

L'argomento trattato dall'autore è l'*epoca antenicena,* non ubertosa di messe letteraria come la successiva; ma in cambio ci fa udire le voci di quella primitiva generazione cristiana, calde di entusiasmo, e non spente dal grido feroce di crudeli persecutori. È la pagina letteraria che si intreccia con quella del sangue, copiosamente versato dai martiri. Essa è divisa in due periodi ben definiti e lumeggiati con grande competenza dall'autore.

Nel primo col prezioso scritto anonimo *La Didaché* spuntano le figure simpatiche di Clemente Romano, Ignazio di Antiochia e Policarpo di Smirne, vale a dire il gruppo dal Cotelier denominato felicemente *Patres Apostolici.* Succedono gli *apologeti,* tra' quali spicca Giustino, ornato del pallio filosofico e della palma di martire. A questi difensori del cristianesimo dalle calunnie dei gentili e dei giudei, tiene dietro il terzo gruppo degli scrittori *antieretici,* dei quali è luminoso suggello Ireneo di Lione. Di questa letteratura cristiana primitiva mons. Mannucci illustra le origini, l'indole, le opere e compendia la vita degli scrittori con sobrietà, chiarezza e padronanza della materia trattata.

Nel secondo periodo accanto ai greci compaiono i primi scrittori occidentali, quasi tutti africani, che piegano l'idioma latino ad esprimere concetti cristiani. Fra costoro rifulgono Tertulliano, Minucio, Arnobio, Lattanzio, e singolarmente Cipriano decorato dal martirio. Degli orientali si presentano i corifei della *scuola Alessandrina,* Clemente ed Origene.

A ciascuno di costoro il nostro autore consagra bellissime pagine, folte di erudizione, ed avvivate da finissima critica. Sono pure oggetto di accurato studio gli scrittori *post-origeniani* e gli *anti-origeniani.* Tra

i primi si segnalarono Dionigi di Alessandria e Gregorio Taumaturgo: dei secondi lasciarono buon nome Pietro di Alessandria e Metodio di Olimpo.

Così l'opposizione ad Origene e l'allegorismo mistico di Metodio serve al nostro autore come di ponte di passaggio alla *scuola Antiochena*, dove inseguerà il martire Luciano, fondatore di quella scuola e maestro di Ario, malaugurato germoglio.

In questa seconda edizione è aggiunta altresì un'appendice su la predicazione cristiana antenicena. Dal fin qui ragionato potrà il lettore formarsi un'idea tanto sul contenuto del libro come sul metodo e le qualità pregevoli di esso.

Ci rallegriamo di cuore coll'egregio autore, e facciamo voti che presto dia in luce la seconda parte dell'opera.

Giuseppe Domenici S. I.

AMERICUS BEVILACQUA, Arch. Scythopolitanus. — **De Episcopi seu Ordinarii ex novo Codice canonico iuribus ac obligationibus.** — Romae, Pustet, 1921. — Vol. in-8°, p. xi-425.

Tra i libri che intorno al nuovo Codice di diritto ecclesiastico sono andati finora pubblicandosi, tiene certo un luogo assai degno il libro che qui annunziamo, dovuto allo zelo e alla scienza di Mgr. Amerigo Bevilacqua, Arciv. tit. di Scitopoli, già noto agli studiosi per altri lavori consimili. L'opera in un bel volume di pag. 425, edito con cura dalla casa Pustet, non ha pretensioni di libro scientifico, ma è un libro pratico di gran valore. Il chiaro Autore ha infatti voluto in esso raccogliere tutto quello che appartiene alla potestà e agli obblighi dei Vescovi nell'esercizio del loro ministero. Egli che, pur non trascurando la sua formazione scientifica, della quale ha già più volte dati luminosi saggi in varie opere che hanno sempre ottenuto il plauso dei dotti, ha dedicato la sua vita quasi intiera all'esercizio del sacro ministero, era bene al caso di dettare questo libro che guida quasi per mano i Vescovi nel loro delicato ufficio, da cui dipende in gran parte la floridezza della vita cristiana. Vi son raccolte in compendio e ridotte ad unità tutte le disposizioni riguardanti i Vescovi, che nel Codice sono proposte qua e là secondo l'opportunità della materia. È certamente un lavoro assai pregevole e di utilità indiscutibile, per cui i suoi colleghi nell'Episcopato saranno certamente grati al chiaro Autore, il quale avendo dedicato al Santo Padre la sua bella opera, ne ha ricevuto una lettera di grande encomio e di piena approvazione. Encomio e approvazione che per l'altissima autorità, da cui vengono, dispensano noi dall'allungarci ancora nell'enumerarne i molti pregi specialmente di nitido ordine e di singolare chiarezza.

Benedetto Ojetti S. I.

NICOLAUS MONACO S. I., PROFESSOR IN UNIVERSITATE GREGORIANA. — **Praelectiones Metaphysicae specialis.** — Pars I. *Cosmologia.* — Romae, in Universitate Gregoriana, 1920, p. XII-250. — L. 12,50.

Hoc solum volumen deerat, ut compleretur *Cursus Philosophiae* ab egregio Professore exaratus, quinque tomis constans. Nota iam est huius cursus indoles: stat praesertim in ubertate explicationum et in cura controversias philosophicas recentiores exponendi atque dirimendi.

In hoc novo volumine attendet praesertim lector ad ea quae in Art. IV Capitis II de placitis hodiernorum physicorum dicuntur circa materiae constitutionem ex atomis et electronis. Ea non quidem certa proclamat auctor, attamen nec ullo modo timet; paratum se dicit ad admittendam theoriam electronicam, dummodo haec agnoscat in atomis veram materiam ab energia electrica distinctam (Thes. XX). Adhaeret tamen sententiis stricte peripateticis, iuxta quas 1° in uno corpore nequit esse nisi una forma substantialis, 2° mixtum chimicum constituitur per veram mutationem substantialem in eoque elementa tantummodo quoad virtutes remanent.

Fateor me non clare percipere quomodo cum his placitis peripateticis (quae quidem et mihi omnino tenenda videntur) cohaerere possit theoria electronica, prout a physicis proponitur, cum ea sola cautione ut « veram agnoscat in atomis materiam ab energia electrica distinctam » (Thes. XX). Putatne cl. Auctor posse dici de theoria electronica id quod supra de atomica dixit, eam nempe iure omnino a philosopho admitti posse, quia de se non respicit nisi corpora in fieri (Thes. VI)? Hoc credere vix possum. Potius videtur principium conciliationis in hoc quaerere quod atomi, electrona et corpuscula positiva dicantur in molecula mixti *materialiter tantum* permanere, « non autem secundum integram substantiam, i. e. secundum principium formale » (n. 143, p. 192). Verum illa permanentia materialis debet intelligi, ut physicis satisfiat, de divisione *actuali* materiae, quae moleculam constituit, in plures partes non continuas, imo, pro particularum dimensionibus, maxime distantes. Iamvero possuntne admitti plura continua actu distincta eodem actu substantiali informata? Scio equidem cl. Auctorem in Psychologia hanc actualem divisionem in ipso corpore vivente admittere, sola contiguitate contentum. Scio etiam eum nusquam adhibere vocem « contiguum », illudque, quod vocat « continuum imperfectum », agnoscere in verbis S. Thomae (*In VIII^m Phys.*, l. 7): « In animalibus... est magis quaedam colligatio partium, quam perfecta continuatio ». At vox « colligatio » explicatione indiget, et iure petitur utrum sint partes continuae, in quibusdam saltem punctis, annon: si non, tunc certo dicendae sunt vel distantes, vel ad summum contiguae, et occurrit difficultas modo indicata, quam non puto facilis esse solutionis. De hoc solo argumento verbulum hic facio, permulta optima

brevitatis causa omittens, quia in eo cl. auctor salebrosae quaestionis, quae nostri omnium mentes torquet, specialem sententiam proponit.

At nequit non laudari diligentia atque sinceritas qua in hoc opere difficultates considerantur. Dubito num alius existat integer Cursus Philosophiae qui controversias recentes pari amplitudine exponat.

PAULUS GENY S. I.

WILLY MOOG. — **Philosophie.** — *Wissenschaftliche Forschungsberichte. Herausgegeben von Prof. Dr. Karl Hönn,* Heft V. — Gotha, 1921. — Verlag Fr. A. Perthes A. G., 8°, 106 p. — M. 8.

Universali fere post luctuosum bellum perturbatione non solum sociali et politica, sed etiam morali, religiosa et scientifica totum mundum pervadente omnino necessarium est, ut non obstantibus quam maximis difficultatibus omnes, quibus restauratio ordinis publici, moralis et religiosi, restauratio item laboris scientifici est cordi, quantum fieri possit, iuventur. Labor scientificus autem hodie multum impeditur non solum quia libri nimio constant pretio, sed etiam quia multa folia periodica, quae materiam in quavis disciplina recentem exhibere solebant, amplius iam non apparent. Hinc non solum iuniores, qui studiis bello interruptis nunc ad ea perficienda redeunt; non solum docti, qui finitis recenter studiis nunc inquisitionibus scientificis incumbere volunt, sed etiam qui a longiore tempore scientiis se dant, vix omnia cognoscere et consulere possunt, quae ad ipsorum laborem sunt quam maxime necessaria.

Ut hisce difficultatibus aliquod saltem afferatur remedium, notus typographus Fr. A. Perthes simul cum editore prof. Dr. Carolo Hönn seriem librorum in lucem edunt, quorum finis est, ut omnes libri et articuli in diversis materiis scientificis, qui inde ab anno 1914 usque ad annum 1920 apparuerunt, ordine digesto exhibeantur et, quantum fieri potuit, singulorum proprius character breviter describatur. Licet utique primo loco literatura germanica describatur, mens tamen est, ut etiam omnes elucubrationes in aliis terris et linguis editae referantur, ut ita mutua connexio diversarum nationum, mutuum iuvamen, mutua aemulatio in laboribus scientificis resuscitetur et restauretur.

Praesens fasciculus exhibet literas philosophicas ab anno 1914 ad annum 1920. Literae aliarum linguarum nunc vix afferri potuerunt, sed in subsequentibus editionibus, ubi primum communicatio inter diversas regiones facilior facta fuerit, hic defectus emendabitur. Perspicientibus nobis hoc praesens volumen grato animo concedendum est auctorem maxima cum diligentia et ingenti labore totam materiam in ordinem disposuisse et descripsisse. Exhibentur libri, qui de bello et omnibus quaestionibus cum ipso cohaerentibus modo philosophico trac-

tant, dein qui in totam philosophiam aliquo modo introducunt; deinde ex ordine literae exhibentur in re historiae philosophiae, in logica et theoria cognitionis, in metaphysica, ethica, aesthetica, philosophia religionis, philosophia naturali, philosophia historiae et culturae humanae, tandem in philosophia iuris, sociali et politica. Diligenter confectus catalogus tum nominum tum rerum in fine libri permittit, ut singula quam citissime inveniantur. Hinc revera praesens opus multum confert, ut recens literatura imprimis germanica cognoscatur, et ut omnia ea, quae cuique ad proprium laborem sunt necessaria, seligi possint.

Quod ad iudicium de singulis elucubrationibus attinet, non omnes cum auctore in omnibus consentient. Propria auctoris philosophia forsan quam maxime apparet in aestimandis libris de logica et theoria cognitionis, et nostra saltem opinione non omnes iusto modo iudicantur. Sed non est huius loci, ut in singulis nostrum iudicium cum iudicio auctoris conferamus. Sine dubio enim finis primarius, cui hic liber inservire debet, luculenter attingitur.

FRIDERICUS KLIMKE S. I.

BERNHARD JANSEN S. I. — **Leibniz erkenntnistheoretischer Realist.** — *Grundlinien seiner Erkenntnislehre.* — Bibliothek für Philosophie, herausgegeben von Ludwig Stein, Bd. 18. — Berlin, 1920. — Leonhard Simion Nf. gr. 8°, IX-80 S.

Bekanntlich ist die Deutung der Leibniz'schen Philosophie bei den Historikern der Philosophie keine einheitliche, insbesondere wenn es sich um die Beantwortung der Frage handelt, welche philosophische Disziplin im System Leibnizens die grundlegende ist, auf die sich alle anderen stützen. Die einen wie Ed. Zeller, Kuno Fischer, Ludwig Stein, Ed. Dillmann, R. v. Nostiz-Rieneck, Fritz Rintelen, Willy Kabitz, Ueberweg-Frischeisen-Koehler sehen den Ausgangspunkt und das Zentrum der Leibniz'schen Philosophie in den metaphysischen Begriffen des Körpers, der Monade und der Kraft. Daher bezeichnet B. Jansen ihre Ansicht als die « metaphysische ». Die anderen geben Leibniz eine « logisch-mathematische » Deutung: formale Logik und Mathematik seien die Kerndoktrin des grossen Denkers, um die sich alle anderen Lehren kristallisieren. Hierher gehören Bertrand Russel, Louis Couturat, Ernst Cassirer, W. Kinkel, die im grossen ganzen Leibniz zum erkenntnistheoretischen Idealisten stempeln.

Allem Anscheine nach durch die Forschungen Cassirers angeregt, sucht nun B. Jansen in vorliegender, mit mustergültiger Sorgfalt abgefasster Monographie die Streitfrage durch genaues Eingehen auf das gesamte Quellenmaterial zu entscheiden, wobei jedoch auch die gesamte Leibniz-Literatur gebührende Berücksichtigung findet. Zu die-

sem Zweck bedient er sich einer doppelten Methode, der induktiven oder analytischen, welche aus den überall verstreuten Lehren die systematischen Grundzüge herauszuschälen sucht, und der synthetisch-deduktiven, die aus dem Ganzen des Systems und der philosophischen Vor- und Umwelt umgekehrt die Einzellehren in ein volleres Licht rückt (Vorwort S. VI). Es ist das dieselbe Doppelmethode in etwas anderer Beleuchtung und Verteilung, die M. Grabmann als « dialektisch-kommentierende » und « historisch-genetische » bezeichnet (Thomas von Aquin. 3. Aufl. 1917. S. 157 f.) und die in ihrer Bedeutung für die sachlich richtige Erklärung der Philosophen früherer Zeiten mehr und mehr anerkannt und geübt wird.

Das Ergebnis, zu dem so der Vf. gelangt, bestätigt die obenerwähnte sog. metaphysische Ansicht. Leibniz steht ganz auf dem Boden der aristotelisch-scholastischen, teleologisch gerichteten Metaphysik, die er mit der neuzeitlichen, mechanisch-mathematisch-rationalistischen Denkweise verbindet (S. 76). Seine Erkenntnistheorie darf daher nicht als Idealismus, sondern muss als Realismus bezeichnet werden. Daran ändert auch der Einschlag neuzeitlicher Mathematik und modernen Rationalismus nichts, wenigstens nichts wesentliches. Besonders klar und bündig erscheint dieser Standpunkt in Leibnizens « Dialogus de connexione inter res et verba et veritatis realitate », der aus dem Jahre 1677, also aus der Zeit vor der Ausbildung der Monadenlehre stammt. Auf die Frage: « Ergo in rebus, non in cogitationibus veritatem ac falsitatem esse putas? » wird die Antwort gegeben: « Ita sane ». Und auf den ganz modernen, idealistischen Einwand hiergegen, die Wahrheit unserer Erkenntnis könnte doch aus unserer Natur stammen: « Quid si ea (causa veritatis cogitationum) oriatur ex natura tua? » lautet die Antwort ganz im aristotelisch-scholastischen Sinne: « Certe non ex sola, nam necesse est et meam et rerum, de quibus cogito, naturam talem esse, ut quando methodo legitima procedo, propositionem de qua agitur, seu veram seu falsam concludam ».

Friedrich Klimke S. I.

Dott. M. GRABMANN. — **S. Tommaso d'Aquino.** — *Una introduzione alla sua personalità e al suo pensiero.* — Versione del Dott. G. di Fabio. Milano, 1920. — Società editrice « Vita e Pensiero », p. 182 in-8° piccolo. — L. 5.

Assiduus in documentis philosophiae scholasticae excutiendis et enodandis Dr. Martinus Grabmann, primo in Seminario Eichstaedtensi, deinde in Universitate Vindobonensi, nunc autem Monacensi professor, hoc brevi, attamen eruditionis pleno opusculo exhibet vitam et doctrinam Doctoris Angelici. Mirum profecto videri potest, quomodo cl. auc-

tor tam brevi oratione tam amplam materiam ita clare et eleganter sub uno aspectu ponere valuit. Quae nonnisi diuturno et indefesso studio, molesta manuscriptorum in diversis Europae bibliothecis scrutatione hauriri poterant, hic proponuntur subtili ac simplici oratione ita ut magnum laborem vix suspicari possit, qui libellum veloci percurrit oculo. Licet multa et doctissima iam de S. Thoma apparuerint opera, vix aliquod afferre possemus, quod ad amorem et observantiam erga Doctorem Angelicum excitandam, ad studium et intelligentiam eius doctrinae promovendam, ad eius systema philosophiae et theologiae hodiernis etiam temporibus et inquisitionibus summa cum utilitate applicandum tantopere esset aptum. Hinc mirum non est opusculum hoc ab omnibus catholicis magno assensu acceptum fuisse. Testantur hoc multae, quae inde a prima editione a. 1912 in lucem prodierunt recensiones, testantur multa exemplarium millia hucusque divulgata, testantur tot iuvenes studio philosophiae et theologiae addicti, qui hoc opusculo ad systema S. Thomae summe aestimandum sunt incitati, testantur denique conversiones huius libri in linguam hollandicam, hispanicam et gallicam, quibus nunc etiam translatio italica a doctore G. di Fabio accedit.

Opusculum in duas dividitur partes, quarum prima personam, altera cogitata S. Thomae exhibet. In priore parte cognoscimus vitam sanctissimi viri, ingentem scriptoris laborem, notam et habitum eius scientificum, introducimur in fontes, quibus Angelicus Doctor ad doctrinas suas evolvendas est usus, videmus denique maximas difficultates, in quas nova eius philosophiae ratio incurrit, donec tandem ab omnibus fuerit agnita et probata. In altera vero parte agitantur breviter summa philosophiae S. Thomae capita: eius doctrina de relatione inter esse rerum et nostram ipsarum cognitionem, inter fidem et scientiam, doctrina de Deo, eius existentia, essentia eiusque ad mundum habitudine, de natura animae humanae, de hominis cognitione intellectiva, eius systema ethices et doctrina de societate humana, tandem doctrina de religione christiana et de ecclesia catholica. Ubique cl. auctor ea seligit, quae maioris sunt momenti, et quantum fieri potuit, Angelici doctrinam ipsis eius exhibet verbis. Toti operi subiciuntur tandem utilissima monita, qua via optime ad totam S. Thomae doctrinam intelligendam et aestimandam pervenire possimus.

Et quidem recte omnino docet auctor methodum *dialectico-expositivam*, quae ipsa S. Thomae opera analysi et interpretationi subicit, optimam quidem esse et primum occupare locum, sed solam non sufficere; accedere debere methodum *historico-geneticam*, qua inquiritur, quomodo philosophia S. Thomae sit paulatim efformata, quomodo et quibus fontibus philosophiae praecedentis nitatur, quaenam ex hisce fontibus ipse S. Thomas hauserit vel mutaverit, quomodo ipsi S. Thomae coaevi eumque immediate subsequentes doctores eius doctrinam

intellexerint. Demum si utramque ingredimur viam, si primae methodo alteram consociabimus, genuinam S. Thomae doctrinam nos hausturos possumus sperare. Quis enim prudens putaverit sufficere studium ipsorum operum Aristotelis vel Philonis, ut propria eorum doctrina cognoscatur, neque necessariam esse cognitionem totius philosophiae, quae hisce viris praecessit et erat coaeva? Vel quis poterit Cartesium, Spinozam, Leibnizium, Humium, Kantium recte intelligere, qui nullo modo centenas, imo sexcentas relationes curaverit, quae inter horum virorum et praecedentium philosophorum cogitata intercedunt? Neque tunc modus, quo problemata a philosophis ponuntur, neque termini philosophici, quibus utuntur, neque ipsae problematum solutiones recto poterunt intelligi modo. Et quo longiore tempore aliquis philosophus a nostra distat aetate, quo maior est diversitas inter illa et nostra tempora in toto modo cogitandi, in modo Deum, mundum, vitam considerandi, eo magis incumbit necessitas, ut quivis philosophus etiam sub ratione historica et genetica consideretur. Secus periculum nostras, non ipsius auctoris ideas eius verbis supponendi vix ac ne vix quidem poterit evitari. Quod periculum eo magis imminet, quo magis ignoratur ab eo, qui res et ideas ad historiae fidem considerare non assuevit. Sicut quaevis actio hominis, ita et eius cogitata philosophica sunt aliquod vivum, organicum, historicum, quod ex quibusdam seminibus se evolvit, quod sic dicto « medio » sui temporis tanquam nutrimento immergitur, quod hinc vario modo in alios influit, illinc autem etiam aliorum ponderi subicitur.

Iam vero si cum hac animi conformatione ad studium S. Thomae accedere debemus, facile unicuique patet, laborem haud exiguum a nobis requiri. Sed neque deerunt uberrimi huius laboris fructus. Inter quos non ultimum sane occupat locum, quod hac praecipue via philosophia S. Thomae nos iuvabit, ut nostris temporibus sive ad totam philosophiam, sive ad singula eius problemata ulterius evolvenda, profundius inquirenda, quantum in nobis est, conferre possimus. Nostrum profecto non est tantum, ut verum ab illustribus doctoribus traditum addiscamus et fideliter conservemus, sed ut eodem sensu eademque via in verum magis magisque cognoscendum omni studio incumbamus. Hac tantum via sicut doctrina Ecclesiae theologica, ita et doctrina Ecclesiae philosophica crescere, evolvi, florere novosque in dies fructus poterit edere. Sicut Doctor Angelicus varias sui temporis doctrinas philosophicas optime et ex ipsis fontibus novit, sicut ubique in coaeva philosophia falsum a vero secernere, periculosas sententias profligare, problemata moderna profundius investigare, veritatem etiam in aliis doctrinis contentam ad suum ipsius systema perficiendum assumere, imo ipsis erroribus ad novas quaestiones ponendas, novas solutiones inveniendas, nova argumenta exstruenda incitari et iuvari semper indefesso labore studuit, sicut in hoc scopo prosequendo inutiles, nimis

subtiles vel obsoletas controversias iure merito neglexit: ita et nos profecto ad evolvendam philosophiam perennem et ad periculosissimos multosque errores hodiernos profligandos multum conferemus, si hanc Angelici Doctoris mentem et rationem sequemur. Certe non unusquisque nostrum grande systema ad instar S. Thomae exhibere poterit, cum tam eximiorum virorum non nisi unus alterve pluribus saeculis inveniantur. Sed si laborem dividemus, si suam quisque partem studiose colemus, si singuli vel unam veritatis particulam evolvere, vel unum e recentibus philosophiae atheae dogmatibus crisi subicere et oppugnare conabimur, sane ingens tum veritatis tum hominum salutis incrementum exinde orietur et, quod omnino praetermitti nequit, philosophia etiam neoscholastica apud hodiernos maiore momento, auctoritate maiore gaudebit.

Haec sunt, quae pulcherrimum sane opus Dr. Grabmann profundius perscrutantes clariore in luce posita videmus et strenuo labore exequenda incitamur. Quare tum ipsi auctori maximas debemus grates omnes philosophiae et theologiae catholicae magistri et studiosi, tum etiam Doctori di Fabio laeto gratulamur animo, ipsum ad uberiorem S. Thomae notitiam et amorem translatione sua multum contulisse. Dolemus tamen primam, non ultimam editionem germanicam adhibitam fuisse, cum tertia editio ipsius auctoris, edita iam anno 1917, in multis sit ad maiorem perfectionem redacta. Quare speramus mox huius primae alteram editionem successuram, ubi etiam nomina propria emendatius quam nunc descripta prelum relinquent.

Praeterea optamus, ut bene meritus Dr. di Fabio aliud opusculum recentissimum eiusdem auctoris: *Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin*, Freiburg i. Br., 1919, mox pariter eleganti ac polita ratione in italicum sermonem transponat. Quae duo opuscula, licet unumquodque suum proprium prosequatur finem, tamen unum totum efficiunt.

FRIDERICUS KLIMKE S. I.

GIUSEPPE TONIOLO. — **Scritti scelti,** a cura di FILIPPO MEDA. — Milano, Soc. ed. « Vita e Pensiero », 1921. — Vol. in-12°, 261 pag.

Mortuo illustri sociologo Iosepho Toniolo (7 octobris 1918), statim mens fuit amicorum atque discipulorum, omnia eius scripta colligere typisque edere, ut fons ille doctrinae uberrimus omnibus pateret. Cum autem consilii exsecutionem urgere per temporis adiuncta non liceret, saltem aliquot opuscula studiosis offerre visum est. Editio curata fuit a Phil. Meda, qui, praemissis tum introductione de opera sociali Iosephi Toniolo, tum completo elencho bibliographico, quinque dissertationes selegit, quae exacte pleneque integrum auctoris systema manifestarent.

Hae sunt: I. *L'elemento etico nelle leggi economiche*; II. *Scolastica ed umanesimo nella economia toscana del rinascimento*; III. *I principii cristiani di fronte agli indirizzi della economia sociale*; IV. *Il concetto cristiano della democrazia*; V. *Programma sintetico di scienza sociale economica.*

In omnibus, ut ex solis titulis iam aliquatenus apparet, legenti autem manifestissimum fit, viget christiana inspiratio, aliturque persuasio firma solam religionem obtinere posse ut tendentia egoistica intra debitos fines contineatur et sic pergat materialis progressus, quin humilium laedantur iura.

Non sunt haec scripta primum iuris publici facta; sed vix iam in bibliothecis maioribus reperiri poterant. Ideoque opportuna erat eorum iterata publicatio.

P. G.

CELI PROF. GERVASIO. — **Nuovi Elementi di Filosofia** *ad uso specialmente dei licei*. II. *Logica*, 2ª ediz. — Torino, Paravia, 1920. — Vol. in-16°, pag. xvi-266. L. 14.

Quando la prima volta furono pubblicati gli *Elementi di Filosofia* del prof. Celi, frutto di lungo e coscienzioso insegnamento, vennero accolti con grande favore e plauso specialmente nei licei privati; era un ottimo testo, che soddisfacendo alle esigenze dei programmi, non conteneva errori contro la fede cattolica e contro la tradizionale filosofia cristiana. In essi si tien conto dei più importanti sistemi filosofici moderni, se ne esaminano con prudente critica i principii fondamentali, se ne dimostrano illogiche le deduzioni, funeste le conseguenze; e nello stesso tempo si espongono con brevità e chiarezza i capisaldi della filosofia cattolica, seguendo specialmente S. Tommaso. Per l'ordine lucido e razionale, per l'abbondanza e precisione dei ragionamenti, per l'utilissima vasta bibliografia moderna, questi *Elementi* penetrarono anche in alcune scuole governative; e perciò è stato necessario intraprenderne la seconda edizione, alla quale l'egregio A. ha arrecato notevoli miglioramenti.

A. B.

ELENCHUS BIBLIOGRAPHICUS

N. B. — Monemus sola operis inscriptione nullatenus commendationem ipsius intendi; insuper magnitudinem libri, quam dicunt in-8° intelligi, nisi aliter notetur.

Si de opere prius iam indicato postea recensiones alicuius momenti apparuerunt, opus iterum inscribitur et numerus titulo intra parenthesim additus remittit ad paginam praecedentis voluminis huius periodici, ubi idem opus amplius indicatur.

A. — GENERALIA.

III. Opera ad plures tractatus extensa.

Diekamp F., Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. I. Bd. 3-5. Aufl. — Cf. I. Stufler: Zts. f. kath. Theol. 45 (1921) 267-271.

Dimmler E., Das wunderbare Licht. Darstellung der kath. Glaubenslehre. 3. Bde. Kempten 1920, Kösel. XI, 268. V, 284. V, 289 p.

Pesch Chr., Compendium theologiae dogmaticae t. II²: De Deo Uno, de Deo Trino, de Deo creante et elevante, de Deo fine ultimo et de novissimis. t. III²: De Verbo incarnato, de Beata Virgine Maria et de cultu sanctorum, de gratia, de virtutibus theologicis. Friburgi 1921, Herder. VIII, 286. VIII, 305 p. — Cf. I. O. Oberhammer: Zts. f. kath. Theol. 45 (1921) 435-438.

Pohle I., Lehrbuch der Dogmatik. I. Bd. 7. Paderborn 1920, Schöningh.

Schuster I., Liber sacramentorum 12°. Torino 1920, Marietti.

— L'inaugurazione del Regno Messianico. Testamento nuovo nel Sangue del Redentore. Torino 1920, Marietti 214. 250 p.

Zubizarreta V., De Deo Uno, Trino et de Deo Creatore (II, 138). — Cf. M. Ramirez: Ciencia Tom. 13 (1921) 212-215.

IV. Historia Dogmatum et Historia Theologiae.

a. Tractatus integri:

Rauschen G., Grundriss der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung des Lehrgehaltes der Väterschriften. 6. u. 7. Aufl. neu bearbeitet v. I. Wittig. Freiburg 1921, Herder. XV, 330 p.

Schian M., Grundriss der praktischen Theologie. 1. Hälfte. Giessen 1921, Töpelmann. 176 p.

Tixeront I., Mélanges de Patrologie et d'histoire des dogmes (II, 139). — Cf. M. Iacquin: Rev. des sc. Phil. et Théol. 10 (1921) 270-272.

Wenton Clark W., An outline of christian theology. London 1920, T. and T. Clark 497 p.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

Alès A. d', Arnobe. Un rhéteur converti vers l'an 300 de notre ère: Rev. prat. d'Apol. 31 (1920-21) 402-413. 486-495; 32 (1921-22) 19-33.

André G. S., Les Quolibeta de Bernard de Trilia: Gregorianum 2 (1921) 226-265.

Batiffol P., Le catholicisme de Saint Augustin (II, 139). — Cf. A. d'Alès: Études 166 (1921) 513-530; W. Moran: Ir. Theol. Quat. 16 (1921) 280-281; M. Iacquin: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 10 (1921) 278-280; I. Flamion: Rev. d'hist. Eccl. 17 (1921) 382-383.

— Un remploi du « de Unitate » de Saint Cyprien par Saint Jérôme: Rev. Bibl. Int. 29 (1920) 569-571.

Baucells y Serra R., Tertuliano y la doctrina Cristologico-Trinitaria: Res. Ecl. 12 (1920) 90-94. 234-238; 13 (1921) 22-27.

Bernard I. H., Dogma and Criticism. London 1920, Longmans. 38 p.

Blanche F. A., La notion d'analogie dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin: Rev. des sc. Phil. et Théol. 10 (1921) 169-193.

Boyer Ch., Christianisme et Néo-Platonisme dans la formation de Saint Augustin. Paris 1920, Beauchesne. 233 p.

— L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin. Paris 1921, Beauchesne. 272 p.

Eck I., Epistola de ratione studiorum suorum (1538). Erasmus Wolph, de obitu I. Eckii adv. calumniam Viti Theodorici (1543) (Corpus catholicorum) hgb. von I. Metzler. Münster 1921, Aschendorff. 106 p.

Grabmann M., Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin (II, 139). — Cf. I. Donat: Zts. f. kath. Theol. 45 (1921) 488-495; — A. F. Claverie: Rev. Thom. Nouv. Sér. 4 (1920) 93-95.

Graín I. M., San Ignacio mártir y el Cristianismo primitivo: Ciencia Tom. 13 (1921) 348-360.

Guardini R., Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung. Ein Beitrag zur Geschichte und zum System der Erlösungslehre. Düsseldorf 1921, Schwann. xx, 206 p.

Langford M. B., Some tendencies of modern rationalist criticism: Ir. Theol. Quat. 16 (1921) 243-255.

Maggiolo P., Le Thomisme: Rev. Thom. Nouv. Sér. 4 (1921) 5-29.

Moffatt I., The Theology of the Gospels. New York 1920, Scribner's Sons. xvi, 220 p.

Nussbaumer A., Das Ursymbolum nach der Epideixis des hl. Irenäus und dem Dialog Iustins des Martyrers mit Trypho. (Forsch. z. Christl. Lit.- u. Dogmengesch. v. Ehrhard u. Kirsch). Bd. 14. H. 2. Paderborn 1921, Schöningh. xii, 115 p.

Pelster F., Kritische Studien z. Leben u. zu den Schriften Alberts des Gr. (II, 140). — Cf. F. Claverie: Rev. Thom. Nouv. Sér. 4 (1921) 96-97.

Peña M., El Gnosticismo en el Nuevo Testamento: Ciencia Tom. 13 (1921) 174-187.

Stegmann A., Die zwei athanasianischen Bücher gegen Apollinaris: Theol. Quartalsch. 101 (1920) 347-364.

Zwemer S., Die Christologie des Islams. Ein Versuch über Leben, Persönlichkeit und Lehre Iesu Christi nach dem Koran u. der orthodoxen Tradition. Vom Verf. gen. Uebers. von E. Frick. Stuttgart 1921, Christl. Verlagshaus 116 p.

V. Theologia Fundamentalis.

a. Tractatus integri.

Ballerini G., Breve apologia pei giovani studenti contro gli increduli dei nostri giorni. Sesta edizione rifatta ed ampliata. Parte III.: Il Cristianesimo. Firenze 1920, libr. ed. Fior. XIV, 454 p.

Dunin-Borkowski St. de, Die Kirche als Stiftung Iesu. Kempten 1921, Kösel. 142 p.

Herbigny M. d', Theologia de Ecclesia (II, 141). — Cf. I. Stufler: Zts. f. kath. Theol. 45 (1921) 438-441; Month 137 (1921) 564-565.

Metzner E., Die Verfassung der Kirche in den zwei ersten Iahrhunderten. Danzig 1920, Westpreuss. Verlag. VIII, 248 p.

Rademacher A., Philosophisch-apologetische Grundlegung der Theologie.
I. T. Philos. Grundlegung der Theologie. Zur Handreichung bei Vorlesungen als Ms. gedruckt 1. u. 3. H[t].
II. T. Grundlinien der Apologetik. Als Ms. gedruckt. 2. H. Bonn 1921, Hanstein. 94 et 75 p.

b. Quaestiones particulares.

Bishop G. W., The Church and her members. London 1921, Burns, Oates 84 p.

Bruhn W., Der Vernunftcharakter der Religion. Leipzig 1921, Mener. V, 283 p.

Coppinger B., The authority of the Catholic-Church considered according to the common law principles: Am. Cath. Quat. Rev. Phil. 95 (1920) 183-198.

Darbyshire I. R., The Christian Faith and some alternatives. A study of Christian science, spiritualism and theosophy as means of satisfying man's spiritual needs being the Pilkington lectures for 1919. London 1921, Stud. Christ. Mov. 110 p.

Grubb E., The Bible. Its nature and inspiration. London 1921, Swarthmore Pr. 247 p.

Kirsch I. P., Die Geschichte der Kirche ein Zeugnis ihrer höheren Sendung. Kempten 1921, Kösel. 164 p.

Koch H., Zur Geschichte des monarchischen Episcopates: Zts. f. d. neut. Wiss. u. d. Kunde des Urchrist. 19 (1919-20) 81-84.

Koepp W., Die Welt der Ewigkeit. (Zeit- u. Streitfr. d. Glaub., d. Weltansch. u. Bibelforsch. R. 14. H. 6/7). Berlin-Lichterfelde 1921, Runge 40 p.

Lobstein P., Quelques aspects de la notion d'Église: Rev. d'hist. et de phil. rel. 1 (1921) 61-76.

Lobstein P., Entre protestants et catholiques: L'Écriture sainte et la tradition: Rev. d'hist. et de phil. rel. 1 (1921) 246-258.

Mausbach I., Weltgrund u. Menschheitsziel. 2 Vorträge. (Apol. Tagesfr. 4. H.) München-Gladbach 1921, Volksvereinsverlag. 55 p.

Misson I., Les courants religieux du Paganisme finissant et le Christianisme naissant: Nouv. Rev. Théol. 48 (1921) 353-364.

Peters N., Die Religion des alten Testamentes in ihrer Einzigartigkeit unter den Religionen des alten Orients. Kempten 1921, Kösel. 168 p.

Ruffenach F., Christus redivivus mulieribus apparet: Verbum Domini 1 (1921) 98-102.

Seitz A., Das Martyrium als Kennzeichen der Göttlichkeit der Kirche: Linz. Quart. 74 (1921) 211-220.

Tillmann F., Die Quellen des Lebens Iesu, ihre Entstehung und ihr Wert. Kempten 1921, Kösel. 122 p.

VI. De Deo Uno et Trino.

a. Tractatus integri.

Billot Card. L., De Deo Uno et Trino: Commentarius in primam partem S. Thomae [6]. Romae 1920, Univ. Greg. 643 p.

Garrigou-Lagrange R., Dieu. Son Existence et sa Nature [2] (II, 143). — Cf. A. Inauen: Zts. f. kath. Theol. 45 (1921) 262-267.

b. Quaestiones particulares.

1. *De Deo Uno.*

Ballard F., Christian Theism justified. A Statement for the Times. In 4 parts. Part 1. A reply to recent issues by the rationalist Press Association. London 1921, Epworth. 72 p.

Bickel E., Der altrömische Gottesbegriff. Eine Studie zur antiken Religionsgeschichte. Leipzig 1921, Teubner. 107 p.

Billot Card. L., La Providence de Dieu et le nombre infini d'hommes en dehors de la voie normale du salut. Etudes 161 (1919) 129-149; 162 (1920) 129-152; 163 (1920) 5-32; 164 (1920) 385-404; 165 (1920) 515-535; 167 (1921) 257-279.

Borer I. M., El conocimiento natural de Dios según San Pablo: Razón y Fe 59 (1921) 442-455.

Claeys Bouuaert P., Tous les athées sont-ils coupables?: Nouv. Rev Théol. 48 (1921) 169-185.

Durantel I., Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté dans la philosophie de Saint Thomas. Paris, Alcan. — Cf. I. de Tonquédec: Rev. d'Asc. et de Myst. 2 (1921) 70-75.

Esser G., Gott und Welt. Kempten 1921, Kösel. 182 p.

Hessen I., Der augustinische Gottesbeweis. Münster 1920, Aschendorff. 112 p.

Hugueny E., La doctrine mystique de Tauler: Rev. des sc. Phil. et Théol. 10 (1921) 194-221.

Isenkrahe., Untersuchungen über das Endliche und das Unendliche. 3. H.: Briefwechsel zwischen Dr. Sawicki-Pelplin und Dr. Isenkrahe-Trier. Bonn 1920, Markus u. Weber. x, 246 p.

Mauthner F., Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande. I. T. Teufelsfurcht und Aufklärung im sogenannten Mittelalter. Stuttgart 1920, Deutsche Verlags-Anstalt. VII, 658 p.

Miceli R., L'argomento ontologico di S. Anselmo. Pisa 1920, Mariotti. 20 p.

Pierse G., The Ideal as furnishing a proof for the existence of God: Ir. Theol. Quat. 16 (1921) 156-166.

Pinard H., La théorie de l'expérience religieuse. Son évolution de Luther à W. James: Rev. d'hist. Eccl. 17 (1921) 63-83. 306-348.

Roland-Gosselin M. D., Sur la théorie thomiste de la vérité: Rev. des sc. Phil. et Théol. 10 (1921) 222-234.

Valensin A., Note sur la causalité: Rev. prat. d'Apol. 32 (1921) 225-230.

2. *De Deo Trino:*

Badcock F. I., The Trinity: Church Quat. Rev. 91 (1920) 42-58.

Jugie M., Où en est la question de la procession du Saint-Esprit dans l'Eglise Gréco-Russe?: Echos d'Orient 19 (1920) 257-277.

Rees R. M., Aspects of the doctrine of the Holy Spirit. London 1921, Epworth. 142 p.

Slipyi I., Die Trinitätslehre des byzantinischen Patriarchen Photios: Zts. f. Kath. Theol. 44 (1920) 538-562; 45 (1921) 66-95. 370-404.

VII. De Deo Creante et Elevante.

a. Tractatus integri.

Beraza B., Tractatus de Deo creante (II, 145). — Cf. G. Huarte. Gregorianum 2 (1921) 311-315.

Janssens L., Tractatus de homine seu de hominis natura, elevatione et lapsu. II. pars: De hominis elev. et lapsu (II, 145). — Cf. M. Ramirez: Ciencia Tom. 13 (1921) 218-220.

Salvador Ramón F., Cuestionario Teológico: Tom. III. Dios Creador y Reparador. Guadix, Divina Infantita. — Cf. M. Ramirez: Ciencia Tom. 13 (1921) 215-217.

b. Quaestiones particulares:

1. *Angeli.*

Flemming H., Gibt es einen Teufel?[2] Schwerin 1921, Bahn. 78 p.

2. *Homo.*

Oesterley W. O. E., Immortality and the Unseen World. A Study in Old Testament Religion. London 1921, Soc. f. Prom. Christ. Knowl. 241 p.

Teilhard de Chardin P., Comment se pose aujourd'hui la question du Transformisme?: Etudes 167 (1921) 524-544.

3. *Elevatio.*

Bittremieux J., La distinction entre la justice originelle et la grâce sanctifiante d'après Saint Thomas d'Aquin: Rev. Thom. Nouv. Sér. 4 (1921) 121-150.

Cuthbert F., God and the Supernatural (II-323). — Cf. W. Moran: Ir. Theol. Quat. 16 (1921) 281-282.

Pohle I., Natur und Uebernatur. Kempten 1921, Kösel. 160 p.

VIII. De Verbo Incarnato.

a. TRACTATUS INTEGRI.

Ballerini G., Gesù Cristo e i suoi moderni critici.[9] Pavia 1921, Artigianelli. VIII, 362 p.

Esser G., Iesus Christus der göttliche Lehrer der Menschheit. Kempten 1921, Kösel. 232 p.

Felder H., Iesus Christus (II, 324). — Cf. L. Fonck: Biblica 2 (1921) 379-381.

Oldrà A., Gesù Cristo (II, 146). — Cf. L. Fonck: Biblica 2 (1921) 377-378.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *De persona Christi.*

Berguer G., Quelques traits de la vie de Jésus (II, 324). — Cf. M. Goguel: Rev. d'hist. et de phil. rel. 1 (1921) 269-276.

Bord J. B., L'Union Hypostatique dans le Christ et l'union de l'âme et du corps dans l'homme: Rev. Thom. Nouv. sér. 4 (1921) 30-57.

Bover I. M., Christus fons aquae vitae: Verbum Domini 1 (1921) 109-114.

Tominec A., Die Vorherbestimmung der Menschwerdung Christi nach Matthaeus von Aquasparta. Mostar 1920, Hrvatska tiskara. 35 p.

2. *De perfectionibus humanae naturae.*

Graber O., Die Gottanschauung Christi im irdischen Leben und ihre Bestreitung (II, 146). — Cf. I. Mueller: Zts. f. kath. Theol. 45 (1921) 271-277.

3. *De opere Christi.*

Grensted L. W., A short history of the doctrine of the atonement. London 1920, Longmans. 385 p.

Rosadini S., De Christi sacerdotio in Epistola ad Hebraeos: Gregorianum 2 (1921) 285-290.

Strong T. B., The christian doctrine of atonement: Church Quat. Rev. 90 (1920) 219-233.

4. *De Beatissima Virgine Maria.*

Ernst I., Die leibliche Himmelfahrt Mariä und das Dogma von der unbefleckten Empfängnis: Linz. Quart. 74 (1921) 226-237.

Fuerth M., Die Madonnenverehrung. München 1921, Kaiser. 44 p.

IX. De Gratia.

a. Tractatus integri.

Beraza B., Tractatus de Gratia Christi (II, 147). — Cf. G. Huarte: Gregorianum 2 (1921) 310-311.

Salvador Ramon F., Cuestionario Teológico: Tom. IV. De Gracia y Virtudes. Guadix, Divina Infantita. — Cf. M. Ramírez: Ciencia Tom. 13 (1921) 225-226.

b. Quaestiones particulares.

1. *De gratia habituali.*

Badcock F. I., Sanctorum communio as an article in the Creed: Iour. of Theol. Stud. 21 (1920) 106-126.

2. *De gratia actuali.*

Ibero I. M., La conversión de San Agustín y el camino a la conversión por la Fe catolica: Razón y Fe 60 (1921) 164-185.

— La conversión de San Ignacio y la cooperación humana en la conversión: Razón y Fe 60 (1921) 273-289.

Ugarte de Ercilla E., Valores trascendentales de la conversión: Razón y Fe 60 (1921) 73-86.

Valensin A., Note sur la liberté: Rev. prat. d'Apol. 32 (1921) 81-86.

Weltsch F., Gnade und Freiheit. Untersuchungen zum Problem des schöpferischen Willens in Religion und Ethik. München 1920, Kurt Wolf. 157 p.

X. De Virtutibus. De Actibus Humanis.

a. Tractatus integri.

Newman Card. I., Philosophie des Glaubens. (Essay in aid of a grammar of assent). Ins Deutsche übertragen u. m. einem Nachwort von Th. Haecker. München 1921, Wiechmann. IV, 448 p.

b. Quaestiones particulares.

Garzend L., L'Inquisition et l'Hérésie. Distinction de l'hérésie théologique et de l'hérésie inquisitoriale: A propos de l'affaire Galilée. Paris 1921, Beauchesne. XVI, 540 p. — Cf. F. Callaey: Rev. d'hist. Eccl. 17 (1921) 417-419.

Marin-Sola F., Origine historique de la confusion moderne sur la nature et la définibilité du virtuel révélé: Rev. Thom. Nouv. sér. 4 (1921) 58-86.

Marín-Sola F., Origen y naturaleza de la moderna fe eclesiástica: Ciencia Tom. 13 (1921) 160-173.

Rickaby I., Faith and Free-Thinking: Ir. Theol. Quat. 16 (1921) 20-33. 147-155.

Schultes R., Fides implicita. Geschichte der Lehre von der fides implicita et explicita in der. kath. Theol. I. Bd.: Von Hugo von St. Victor bis zum Konzil von Trient. Regensburg 1920, Pustet. VIII, 212 p.

— De definibilitate conclusionum theologicarum: Ciencia Tom. 13 (1921) 305-333.

Wicksteed P. H., The reactions between dogma and philosophy. Lectures delivered in London and Oxford, October-December 1916. Illus. from the works of S. Thom. Aquinas. London 1920, William. 695 p.

XI. De Sacramentis.

a. TRACTATUS INTEGRI.

Cappelle F. M., De Sacramentis. Vol. I. De Sacramentis in genere, de Baptismo, Confirmatione, Eucharistia. Torino 1921, Marietti. XXIV, 696 p.

Hall F. I., The Church and the sacramental system. London 1920, Longmans. 343 p.

Labauche L., Leçons de Théologie Dogmatique. Dogmatique spécial. T. III. Les sacrements. Le Baptême. La Confirmation. T. IV. L'Eucharistie. Paris. Bloud. — Cf. M. Ramirez: Ciencia Tom. 233-236.

Salvador Ramón F., Cuestionario Teológico: T. V. De los Sacramentos. Guadix, Divina Infantita. — Cf. M. Ramirez: Ciencia Tom. 13 (1921) 238.

Van Noort G., Tractatus de Sacramentis.[3] Bussum, Brand. — Cf. M. Ramirez: Ciencia Tom. 13 (1921) 236-238.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *Sacramenta in genere.*

Moran W., The Church and the Sacraments: Ir. Theol. Quat. 16 (1921) 229-242.

2. *Baptismus:*

Pohle I., Soldatentod und Martyrertod. Eine neue Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung der Lehre des hl. Thom. v. Aquin. Zugleich ein Beitrag z. Theorie des Martyriums. Paderborn, Schöningh. — Cf. L. Baur: Theol. Quartalsch. 101 (1920) 404-406.

3. *Confirmatio.*

Lübeck K., Die Firmung in der orthodoxen griechischen Kirche: Past. bon. 34 (1920-21) 111-118. 176-184. 219-226.

4. *Eucharistia*

Allo E. B., La synthèse du dogme eucharistique chez Saint Paul: Rev. Bibl. 30 (1921) 321-343.

Campbell T., How the Mass is a real sacrifice?: Ir. Theol. Quat. 16 (1921). 124-129.

Darwell Stone., The eucharistic sacrifice. London 1920, Scott. — Cf. A. C. Headlam: Church Quat. Rev. 90 (1920) 251-264.

Lamiroy H., De essentia SS. Missae sacrificii (II, 150). — Cf. M. Ramirez: Ciencia Tom. 13 (1921) 238-241.

Médebielle A., Le symbolisme du sacrifice expiatoire en Israel: Biblica 2 (1921) 141-169. 273-302.

Splawa-Neyman A. von, Das Problem der wesenlosen Gestalten im hl. Altarssakrament nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin (Diss.) Breslau 1920.

Springer E., Ist der Genuss der Eucharistie nach Ioh. 6, 54 den kleinen. Kindern heilsnotwendig?: Past. bon. 33 (1920-21) 433-450.

— Fünf Thesen über die Notwendigkeit der Eucharistie: Past. bon. 34 (1920-21) 268-279.

5. *Poenitentia.*

Alès A. d', L'édit de Calliste. Etude sur les origines de la pénitence chrétienne. (Bibl. de théol. hist.) Paris, Beauchesne. — Cf. A. Janssen: Rev. d'hist. Eccl. 17 (1921) 361-365.

Galtier P., Saint Augustin a-t-il confessé?: Rev. prat. d'Apol. 32 (1921) 65-80. 212-224. 257-275.

Poschmann B., Die kirchliche Vermittlung der Sündenvergebung nach Augustinus: Zts. f. kath. Theol. 45 (1921) 208-228. 405-432.

Rimml R., Das Furchtproblem in der Lehre des hl. Augustin. Zts. f. kath. Theol. 45 (1921) 43-65. 229-259.

Scharsch Ph., Die Devotionsbeichte. Die Tilgung der lässlichen Sünde in der hl. Beichte. Leipzig 1920, Vier Quellen Verlag. 229 p.

6. *Extrema Unctio.*

Quinn A., Some aspects of the dogma of Extreme Unction. Dublin 1920, Gill and Son. 144 p. — Cf. M. I. O'Donnell: Ir. Theol. Quat. 16 (1921) 180-182.

7. *Matrimonium.*

Charles R. H., The teaching of the New Testament of divorce. London 1921, Williams. 140 p.

Gil H., El divorcio y la doctrina de la Iglesia: Razón y Fe 60 (1921) 152-163.

XII. De Novissimis.

a. Tractatus integri.

Salvador Ramón F., Cuestionario Teológico: Tom. VI. De los Novésimos. Guadix, Divina Infantita. — Cf. M. Ramirez. Ciencia Tom. 13 (1921) 241-242.

Schneider W., The Other Life. Translated by H. Thurston. London 1921, Herder. 410 p.

Zahn I., Das Ienseits[2]. Paderborn 1920, Schöningh. IV, 375 p.

b. Quaestiones particulares.

Allo E. B., Saint Jean: L'Apocalypse. Paris 1921, Gabalda. CCLVIII, 373 p.[1].

Blau P., Lebensrätsel. 3 apol. Abh. über Leid, Tod und Sünde. (Antw. auf Gegenwartsfragen). Hamburg 1921, Ag. des Rauhen Hauses. 78 p.

Braun M., Die Frage ans Ienseits! Neue Antworten über Tod, Endzeit, Ewigkeit. Hamburg 1921, Ag. des Rauhen Hauses. 174 p.

Engler K., Sind wir schon in der Endzeit? Zeichen der Zeit mit endgeschichtlichem Charakter. Neumünster 1921, Ihloff. 23 p.

Heimbucher I., Methodisten, Adventisten und Neu-Apostolische Gemeinde. (Neu-Irvingianer). Eine kurze Darstellung ihrer Geschichte und ihrer Lehren für Gebildete und das Volk[2]. Regensburg 1921, Manz. IV, 123 p.

Iehle F., Weltschöpfung und Weltvollendung. (Antw. auf Gegenwartsfr.) Hamburg 1921, Ag. des Rauhen Hauses. 79 p.

Schenz A., Der Zeitpunkt der Wiederkunft Iesu nach den Synoptikern. Illerberg-Vöhringen (Bayern) 1921, Selbstverlag. 100 p.

Wynn W., The Bible and the after-life. Kingsley, 1921, Univ. Pr. 310 p.

Franciscus S. Mueller S. I.

[1] Hoc opus hoc loco recensemus propter quaestiones eschatologicas, quibus immoratur.

CHRONICA

Catholica SS. Cordis Iesu Universitas Mediolanensis.

Quod iamdiu italicis catholicis omnibus maxime in votis erat et somnium multis videbatur, nunc feliciter perfectum est. Mediolanensis Archidioeceseos Antistes Andreas S. R. E. Cardinalis Ferrari in diuturno molestoque morbo, qui plures menses eum in lectulo detinuit ad suae exercitium patientiae, atque ad consolationem maximamque fidelium aedificationem, laetabatur certitudine proximae instaurationis illius Universitatis, ad cuius erectionem summis curis adlaboraverat, cuiusque legibus condendis moribundam manum apponebat.

Catholica Universitas, quae a SSmo Corde Iesu auspicium sumit et nomen, efficaciter exoptata a Summo Pontifice Benedicto XV, erecta est decreto S. Congregationis de Seminariis et Studiorum Universitatibus dato die 25 decembris 1920, cum omnibus privilegiis, quibus huiusmodi Instituta ab Apostolica Sede dependentia iure fruuntur.

Institutum " Iosephus Toniolo ,, pro studiis superioribus, quod auctor fuit Mediolanensis Universitatis, post exquisitas ac diuturnas inquisitiones in antiquioribus et clarioribus Europae publicis Studiis, per suum *Comitatum permanentem* statuta generalia, quae novam Universitatem regent, redegit sapientissime.

Finis. — Catholica Universitas vult suam operam impendere ut aliquod efficax emolumentum conferat ad studia promovenda atque ad perfectiorem effundendam cognitionem religionis, philosophiae, iuris, scientiarum naturalium et litterarum, supra firmum fundamentum indissolubilis unionis quae esse debet Fidem inter et Scientiam. Hunc finem obtinere nititur instituendo Facultates studiorum superiorum ita, ut iuvenes catholici scientia et morali christiana imbuti, parati inveniantur ad vitam politicam et socialem, ad officia publica et privata, ad exercitium liberalium professionum, ad magisterium, ad inquisitiones scientificas et philosophicas; pro quibus inquisitionibus media necessaria Universitas praebebit illis, qui digni videbuntur et apti ad studiorum progressum promovendum.

Ordinatio regiminis. — Suprema auctoritas Universitatis est in *Comitatu permanenti Instituti " Iosephi Toniolo ,,*, in quo locum iure habebunt Rector et Delegatus Archiepiscopalis: Comitatus bis in anno regulariter congregabitur: lege quadam generali, legibusque particu-

laribus moderabitur omnes actus Universitatis, gubernationem eius determinabit, invigilabitque legum executionem. *Comitatus permanens* nominat *Coetum directivum* (*Giunta direttiva*) ad quem pertinent Consilium administrationis, Rector et Delegatus ecclesiasticus; et Coetui praeerit ipse Praeses *Comitatus permanentis*.

Coetus directivus secundum propositiones Consilii academici nominat Rectorem ac Professores, qui confirmari debent a S. Congregatione Seminariorum. Sine ulla autem confirmatione nominat minores Universitatis officiales; atque determinat admissionem alumnorum, taxam scholasticam, eiusque dispensationem et assignationem subsidiorum; administrat bona Universitatis, et providet omnia quae necessaria sunt ad rectam ipsius Universitatis institutionem et conservationem.

Rector iuridice Universitatem repraesentat, moderatur studia, et exercet auctoritatem disciplinarem atque praeest Consilio academico.

Consilium academicum constat ex Professoribus ordinariis, quibus praeest Rector, vel qui eius vices gerit, vel Professor senior. Debet redigere calendarium academicum atque approbare horarum distributionem a Consiliis Facultatum confectam, exercet auctoritatem disciplinarem simul cum Rectore; Coetui directivo proponit tria nomina ad electionem tum Rectoris tum Professorum, eorumque promotionem vel destitutionem; necnon nomina alumnorum, qui digni videbuntur praemio vel subsidio.

Consilium Facultatis, quod constat omnibus Professoribus ordinariis et extraordinariis eiusdem Facultatis, congregabitur unaquaque hebdomada, et diligenter ante annum academicum perpendit omnia programmata professorum, quae postea transmittit Consilio academico, ut probentur; determinat praelectionum distributionem nec non exercitationum atque colloquiorum; a Professoribus exquirit quinam libri et quaenam instrumenta necessaria videntur.

In plenaria congregatione, quae initio et fine anni habètur, admittetur delegatio alumnorum, qui sua desideria expriment.

Ordinatio studiorum. — Lectiones fient secundum schemata statutorum cuiusque Facultatis, in qua distinguuntur disciplinae *fundamentales* ac *complementares*, quibus alumni debent assidue interesse earumque periculum facere, atque disciplinae *liberae*, quas alumnus tenetur tantum frequentare.

Lectionibus audiendis admittuntur alumni proprie dicti et auditores, etiam mulieres, determinatis requisitis instructi, qui solvere debent taxam annuam immatriculationis et diplomatis; a quibus taxis tamen potest Coetus directivus dispensare, et subsidia concedere.

Alumnus, qui disciplinam et ordinem violabit, potest corrigi monitione privata et publica, vel etiam expelli, salvo recursu ad *Coetum directivum*. Rector est Praefectus Bibliothecae, ad quam accedere possunt tum alumni tum etiam extranei, qui modicam taxam solvunt.

Pluries in anno prodibunt Commentarii periodici qui de progressu studiorum in ipsa Universitate et de eius ratione docendi exponent. Elucubrationes autem Professorum in Annalibus Universitatis conservabuntur.

Primo hoc anno duae tantum Facultates in Universitate erunt, Philosophica scilicet et Iuridica; sed in votis est etiam Facultates instituere scientiarum naturalium ac litterarum.

Vita religiosa. — Universitas Mediolanensis, quae vere catholica esse vult, ab Archiepiscopo omnino pendet et regitur, qui Sacerdotem delegat ad vigilandam vitam religiosam Universitatis. Sacerdos iste vocatur *Delegatus Archiepiscopalis* et suum munus exercet per unum tantum annum, sed potest confirmari; de iure interest *Comitatui permanenti*, *Coetui directivo* et *Consilio academico*, cum iure suffragii; immo, si quando quaestiones haberentur de Fide vel moribus, potest etiam alicui decreto, a Consiliis, quorum pars est confecto, suum « veto » opponere; sed in hoc casu debet quamprimum rem ad Archiepiscopum referre, cui deliberatio relinquitur.

Rectoris est curare media necessaria, ut Professores et alumni firmi maneant in Fide catholica et in exercitio virtutum christianarum.

Quotidie mane ad commodum alumnorum Missa celebrabitur in oratorio Universitatis. Si possibile erit, quotannis Rector providebit ut habeantur exercitia spiritualia, quorum tempore vacabunt lectiones ac scholarum exercitationes ut detur facultas discipulis exercitiis interesse.

Solemnitates instaurationis ac finis anni scholastici celebrabuntur aliqua ceremonia religiosa in oratorio Universitatis, cui interesse debent omnes qui pertinent ad *Coetum directivum* et *Consilium academicum*.

Omnes alumni cuiusque Facultatis, excepta Facultate philosophica, tenentur frequentare quotannis cursum superiorem Religionis, et de eo periculum subire. Frequentia et in examine approbatio requiruntur ad promotionem et ad consecutionem diplomatis.

Relatio accurata de studiis in Universitate perfectis, de profectu alumnorum, et de programmate anni insequentis exhibenda est quotannis S. Congregationi Seminariorum.

Legalis approbatio. — Legalis approbatio huic Universitati ex parte eorum qui summam reipublicae moderantur nondum accessit: at bona spe niti licet fore ut qui nunc studiorum curriculo initium faciunt, gradus academicos assecuti, possint aliquando privilegiis donari, quibus gaudent illi qui in publicis Universitatibus laurea sint potiti.

ACCEPTA OPERA

NOTA. — *Librorum acceptorum publicatione illorum doctrinam aut scientificum valorem exprimere vel innuere nequaquam volumus; quos vero lectoribus interesse fore existimamus, opportunae recensioni subiiciemus.*

CHIOCCHETTI EMILIO O. F. M. — **Religione e Filosofia** (*Saggi apologetici, Vol. V*). — Vol. in-12°, VIII-231 pag. L. 6.

JANSSENS LAURENTIUS. — **Summa theologica ad modum commentarii in Aquinatis Summam,** *praesentis aevi studiis aptatam. Tomus IX: De Gratia Dei et Christi.* — Friburgi B., 1921. — Vol. in-8°, XVIII-699 pag.

HUGON EDUARDUS O. P. – **De Deo Uno et Trino.** — Parisiis, Lethielleux, 1921 — Vol. in-8°, x-489 pag.

VAUDON JEAN. — **Retraites de Communion solennelle.** *1. L'Agneau de Dieu.* — Paris, Téqui, 1921. — Vol. in-12°, XXI-245 pag. Fr. 3,50. Majorat. temp. 50 %.

MAURICE HENRY. — **Retraites d'Enfants.** *Retraite préparatoire à la Communion solennelle. Allocutions sur divers sujets.* — Paris, Téqui, 1921. — Vol. in-12°, XII-324 pag. Fr. 5.

MAULE P. — **Speculum Iustitiae.** *Mese di Maggio con esempi in onore di Maria Santissima Madre di Dio e Madre nostra.* — Vicenza, Soc. Anon. Tipografica, 1921. — Vol. in-16°, 332 pag.

GEMELLI FR. AGOSTINO O. F. M. — **L'origine della Famiglia.** *Critica della dottrina evoluzionista del socialismo ed esposizione dei risultati delle ricerche compiute secondo il metodo psicologico-storico.* — Milano, Soc. ed. « Vita e Pensiero », 1921. — Vol. in-12°, 132 pag. L. 5.

MEDA FILIPPO, DEPUTATO AL PARLAMENTO. — **Il partito socialista italiano.** *Dalla prima alla terza internazionale* (Coll. « Problemi sociali e politici », n. 1). — Milano, Soc. ed. « Vita e pensiero », 1921. — Vol. in-12°, 104 pag. L. 6.

D'HERBIGNY MICHEL S. I. — **La théologie du révélé.** *Ce qu'elle suppose, ce qu'elle étudie, par quels dégrés (Introduction générale). Préface de Son Eminence le Cardinal Mercier.* — Paris, Beauchesne, 1921. — Vol. in-12°, XI-378 pag. Fr. 12.

MIGNOSI PIETRO. — **Il mito di Socrate.** — Palermo, Priulla, 1921. — Vol. in-8°, 154 pag. L. 10.

AMADEO EZIO. — **Il fondamento e il valore della distinzione tra qualità primarie e secondarie.** — Milano, Soc. ed. « Isis », 1920. — Vol. in-8°, 78 pag. L. 5.

KANT E. — **Sogni d'un visionario chiariti con sogni della metafisica.** *Traduzione e introduzione di M. Venturini.* — Milano, Soc. ed. « Isis », 1920. — Vol. in-8°, 83 pag. L. 4.

RIBONI I. — **La menzogna come problema morale.** — Milano, Soc. ed. « Isis », 1920. — Vol. in-8°, 113 pag. L. 5.

ESPOSITO GIUSEPPE. — **La teoria della conoscenza in Antonio Rosmini.** *Saggio d'interpretazione e di critica.* — Milano, Soc. ed. « Isis », 1920. — Vol. in-8°, XII-76 pag. L. 4.

FECHNER G. F. — **Il libretto della Vita dopo la morte.** *Traduzione e introduzione di E. Sola.* — Milano, Soc. ed. « Isis », 1921. — Vol. in-8°, 52 pag. L. 4.

DE SMET ALOISIUS. — **De absolutione complicis et sollicitatione.** — Brugis, Beyaert, 1921. — Vol. in-8°, XI-129 pag.

GURY IOANNES PETRUS S. I. — **Casus conscientiae** *propositi ac soluti, novis casibus aucti, novissimo Codici canonico, dispositionibus iuris hispani ac lusitani, decretis Concilii plenarii Americae latinae necnon Conc. prov. Manilani earumdemque regionum legibus peculiaribus, accommodati, opera* P. IOANNIS B. FERRERES, *eiusd. Soc. Editio quarta hispana, prima post Codicem.* — Barcinonae, Subirana, 1920-1921. — 2 vol. in-8°, XVIII-636; X-667 pag.

RUFFINI ERNESTO. — **La Gerarchia della Chiesa negli Atti degli Apostoli e nelle lettere di S. Paolo.** — Roma (« Lateranum », 1921, n. 1), Pont. Sem. Rom. Magg., 1921. — Vol. in-8°, VIII-143 pag. L. 10.

WASS VIRGILIUS O. M. Cap. — **Repetitorium Theologiae fundamentalis.** — Oeniponte, Rauch (Pustet), 1921. — Vol. in-8°, 327 pag. Mk. 30.

TELK DR. CAROLUS. — **Epitome Theologiae Moralis universae** *per definitiones, divisiones et summaria principia pro collectione doctrinae moralis et ad immediatum usum confessarii et parochi.* — Oeniponte, Rauch (Pustet), 1920. — Vol. in-8°, XLII-602 pag. Mk. 40.

DONAT IOSEPH S. I. — **Ethica generalis.** *Ed. 1ª et 2ª.* — Oeniponte, Rauch (Pustet), 1920. — Vol. in-8°, VIII-228 pag. Mk. 28.

DONAT IOSEPH S. I. — **Ethica specialis.** *Ed. 1ª et 2ª.* — Oeniponte, Rauch (Pustet), 1921. — Vol. in-8°, 302 pag. Mk. 48.

NOLDIN H. S. I. — **De Poenis Ecclesiasticis.** *Codici Iuris Canonici adaptavit* A. SCHÖNEGGER S. I. Edit. 12ª (adaptata 1ª). — Oeniponte, Rauch (Pustet), 1921. — Vol. in-8°, 119 pag.

BOYER CHARLES, DOCTEUR ÈS LETTRES. — **L'idée de vérité dans la philosophie de St Augustin.** — Paris, Beauchesne, 1921. — Vol. in-8°, 272 pag. Fr. 16.

Rassegna Moderna. *Pubblicazione mensile di Politica e Cultura diretta da V. Gugino.* — Anno I, fasc. I° (1° maggio 1921). — Palermo.

MANNUCCI MONS. UBALDO. — **Istituzioni di Patrologia ad uso delle scuole teologiche.** PARTE I. *Epoca antenicena.* — 2ª ediz., Roma, Ferrari, 1921. — Vol. in-8°, VIII-235 pag. L. 7,50.

COHALAN DANIEL S. T. D., EPISCOPUS CORCAGIENSIS. — **De Sanctissima Eucharistia.** — Dublini, Gill, 1913. — Vol. in-8°, VII-524 pag.

BEVILACQUA AMERICUS, ARCH. SCYTHOPOLITANUS. — **De Episcopi seu Ordinarii ex novo Codice canonico iuribus ac obligationibus.** — Romae, Pustet, 1921. — Vol. in-8°, XI-425 pag.

RE GIOVANNI S. I. — **Religione e Cristianesimo.** *Corso di Apologetica.* — Torino, Viano, 1921. — Vol. in-8°, IV-436 pag. L. 12.

BOYER CHARLES, DOCTEUR ÈS LETTRES. — **Christianisme et Néo-Platonisme dans la formation de St Augustin.** — Paris, Beauchesne, 1921. — Vol. in-8°, 233 pag. Fr. 12.

HEIDINGSFELDER DR. GEORG. — **Albert von Sachsen.** *Sein Lebensgang und sein Kommentar zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles* (« Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalt. »), B. XXII, H. 3-4. — Münster, Aschendorff, 1921. — Vol. in-8°, XVI-152 pag. Mk. 35.

BOUYGES P. M. S. I. — **Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au Moyen-Age** (« Mélanges de la faculté orientale », tom. III, p. 397-408). — Université Saint-Joseph, Beyrouth, Syrie.

Alle fonti delle Religioni. *Rivista trimestrale di Storia e Letteratura religiosa, diretta dal Dott. Giuseppe Tucci.* — Anno I, fasc. I (31 marzo 1921). — Roma, Signorelli.

PETERSEN PETER. — **Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland.** — Leipzig, Meiner, 1921. — Vol. in-8°, XII-542 pag. Mk. 100.

Probantibus Superioribus ecclesiasticis.

 GASPAR CALABRESI, sponsor.

Romae, 1921 — Typis Cuggiani, Via della Pace, 35.

ROBERTVS · BELLARMINVS

MARCELLI · $\overline{II}$ · PONT · MAX ·

SORORIS · FILIVS

VIR · VENERABILIS

QVEM CLEMENS · $\overline{VIII}$ · PONTIFEX · MAX · OB · SINGVLAREM DOCTRINAE · LAVDEM · DE · SOCIETATE · IESV · IN PATRVM · CARDINALIVM · COLLEGIVM · ADLEGIT · ET CAMPANORVM · ARCHIEPISCOPVM · DIXIT · PAVLLVS · V PONTIFEX · MAXIMVS · REI · CHRISTIANAE · CAVSSA · SIBI A · CONSILIIS · ESSE · IVSSIT

FVIT · IN · EO · INNOCENTIA · EXIMIA · ABSTINENTIA SVMMA · RELIGIO · MAXIMA · QVVMQVE · ESSET · INGENIO EXCELLENTI · DOCTRINA · ET · ELOQVENTIA · PARI SCRIPTIS · ET · REBVS · GESTIS · CLARISSIMVS · IDEMQVE PLVRIMVM · APVD · OMNES · PRVDENTIA · AVCTORITATE GRATIA · POSSET · PVDOREM · NON · DIMISIT · ANIMOS NVMQVAM · EXTVLIT

Hoc ellogium scripsit P. Stephanus Antonius Morcelli S. I. (*Inscript. commentariis subiectis*, Patavii, MDCCCXXIII, p. 274), in inscriptionibus condendis earumque legibus inveniendis atque exponendis, omnium fere doctorum consensu, facile princeps. Et ipse, ut Bellarminus, Collegii Romani alumnus fuit et professor, ac ab eius morte centesimus et hic decurrit annus.

IN MEMORIAM

VEN. ROBERTI CARD. BELLARMINI S. I.

(1621-1921)

Tertii saeculi finem praesens annus attulit, quum Collegii Romani lumen, Robertus Card. Bellarminus, migravit e vita; quam in Societate Iesu, a primo iuventutis flore ad multam aetatem, caste integreque traduxerat. Ingens profecto optimis quibusque sui desiderium reliquit moriens: Societas vero nostra hominem sibi ereptum vehementer doluit, a quo tam praeclara in incrementum fidei patrata facinora, tam magnus sibi ubique terrarum partus honos. Nec studium, nec effusus in illum amor labentibus annis deferbuit; quin imo incaluit quotidie magis ad haec usque tempora, dum Benedictus XV, P. M., communibus piorum votis obsequutus, viri sanctissimi virtutes in gradu heroico fuisse solemni oraculo edixit et inviolabili Pontificum Romanorum decreto ratum habuit. Quamobrem non poterat Gregorianum Athenaeum, in hoc suo commentario, decessoris praeclarissimi memoriam illiberali silentio premere; maxime cum is, non tantum diutino communis vitae commercio, sed perpetua quadam et familiari necessitudine huic nostro collegio devinctus esse videatur.

Sane inter plures, qui et ingenii laude et morum sanctimonia Collegio Romano decori fuere, principem plane locum obtinet Bellarminus. Posito rite religiosae vitae tirocinio, quo ad omnem pietatem virtutemque animum effinxerat suum, protinus, ubi primum per aetatem licuit, decem et octo annos natus Collegium Romanum ingressus est, philosophicis disciplinis operam daturus. Anno 1560 ineunte, aetate florens iuvenis, ut ut infirmae valetudinis, continuo veri reperiendi studio vehementer exarsit. Doctorem habuit Petrum

Parra, hispanum, inter decuriales magistros ab omni laude spectatissimum. Verum enimvero Bellarminus raro admodum et ex intervallo, propter corporis aegritudines, quibus subinde tenebatur, clarissimi doctoris praelectionibus potuit interesse. Quapropter aliena, ut plurimum, destitutus ope, quam ex ore magistri doctrinam haurire nequiverat, illam per se ipse et proprio marte nitebatur adipisci. Ut acri erat ingenio varioque, tantopere in hoc privato studio profecit, ut mox primus omnium inter Philosophiae auditores iure merito haberetur, eumque contubernales « discipulum qui non eget magistro » passim dictitarent. Prodigio similis, memoria erat singulari, ut quidquid semel legisset, illud distincte et ex ordine alte animo impressum retineret. Mens vero perspicua, profunda et uberrima facilitate felix. Primo anno, menstruam disputationem, secundum academicas leges, iussus habuit; in eaque coram conferta doctorum hominum multitudine ita se probavit, ut nihil de se non auspicatissimum portenderet. Exacto demum Philosophiae curriculo, eam naturalis philosophiae partem, quae de Anima est, solemniter propugnavit et ab adversariorum obiectis luculenter, nervose et mirabili perspicuitate vindicavit. Quare, licet aetate minor, plaudente universo coetu, et Magister renuntiatus est, et, ut id temporis ferebat consuetudo, laurea fronde donatus.

Haud multo post, Patavii primum tum Lovanii integrum Theologiae curriculum emensus, in Lovaniensi academia Theologiam scholasticam ad confertos optimae spei iuvenes summa ingenii laude enarravit. Per id tempus interea Gregorius XIII, P. M., quo iuniores, qui in spem Romanae Ecclesiae instituebantur clerici, paratiores evaderent ad novatorum insidias submovendas erroresque convellendos, perutile fore arbitratus est, Romae academicas praelectiones haberi de controversiis fidei adversus eius temporis haereticos. Munus eiusmodi, perhonorificum sane aeque ac salebrosum, Bellarmino summa doctorum hominum consensione demandatum, is non detrectavit. Imo impiger et volens, dum quartum supra tricesimum annum vix dum ageret, id laboris humeris imposuit suis, strenue pro gloria Dei dimicaturus. Nec spes Pontificem fefellit. Per undecim fere annos (1576-1587) id genus Controversias in hoc nostro Romano Collegio explanavit et diremit, fideique veritatem tanto rationum pondere et argumentandi vi propugnavit, ut nihil

supra fieri posse videretur. Quae coram stipata auditorum corona dictabat in schola, ea per quam avide conquirebantur, vel ex remotissimis regionibus, ex Germania praesertim. Quapropter, communi utilitati consulens, generalis Praepositus Everardus Mercurianus ea iussit publici iuris fieri. Debacchari haereticorum turba, cordatus quisque triumphare gaudio. Hoc est opus eius maximum, quod in Collegio Romano aggressus, in eodem ipse ad finem usque perduxit. Romanum itaque Collegium, quod prima scientiarum semina Bellarmino inseverat, ab eodem, labentibus annis, fructus non poenitendos affatim et abunde retulit. Summa in re theologica auctoritas, qua pollebat, et fama praecellens in praesidium et decus cessere Athenaei Gregoriani.

Postremo, cum a docendi munere cessavisset iamque discedere pararet, generalis praepositus Acquaviva non passus est eum inde divelli. Statuit nempe, ut praefectura spiritus in rebus ad pietatem facientibus ibidem fungeretur, quippe qui esset et in exemplum pius et in moderandis animis ex assidua exercitatione apprime peritus. In hac caelestium rerum schola alumnum habuit S. Aloisium Gonzaga, angelicum plane iuvenem, quem etiam morientem consilio et hortatione firmavit et dulci alloquio recreavit. Mox, eiusdem Collegii Romani Rector adlectus, universis, quotquot ibi degebant, pater extitit et servus. Sodales, iuniores maxime qui studiis dabant operam, consilio et virtutum exemplo ad omnem vitae sanctitatem incendebat, eosque, ut filios sibi carissimos peramanter complexus, perpetuo dilexit, fovitque. Scientiarum studia alacri animo firmoque provehenda curavit. Ipso auctore, cui nostra « Ratio studiorum » recognoscenda demandata fuerat, generalis Congregatio Societatis decrevit, unanimi sententiarum consensione, ut « Sequantur nostri Doctores in scholastica Theologia doctrinam Sancti Thomae ». Cardinalis dignitate auctus, insequentibus usque ad senium annis, Collegium Romanum continenter in animo versans, inexplebili paternoque amore prosequutus est. Ne multis: Huius sacri domicilii et studiorum palaestrae Bellarminus, dum viveret, et anima et cor et vita fuit. Cui etiam moriens suam bibliothecam scriptaque omnia, quae sui iuris essent, testamento legavit.

Hinc liquido constat, nos certa quadam necessitudinis religione et grati animi officio teneri, hominem de Ecclesia et Societate nostra

optime meritum pro viribus commemorare, eius egregie facta mores- que prosequutos. In hunc finem in animo erat, Bellarmini veluti lineamenta adspectumque omni sub lumine accurate referre, eumque pro rei veritate ita expressum exhibere, ut palam fieret, qua po- tissimum praestaret arte, quam mirabili polleret ingenio, ad omnia scientiarum artiumque genera accommodato; quo fiebat, ut quae- cumque in omnem partem moliretur, in iis de primo loco cum optimis quibusque iure merito decertaret. Fuit enim ille quidem non theologus dumtaxat et controversista, atque exegeta nobilissimus; sed etiam historicus et asceta insignis, ut monumenta bene multa luculenter evincunt. Verum nos a consilio deterruit nostri huius recens nati commentarii conditio. Nondum enim, vitio temporis, nobis praesto erant subsidia omnia, quae e re idonea et opportuna esse viderentur. Quamobrem eorum, quae de Bellarmino commode scribi potuissent, specimen dumtaxat quoddam, ut nunc est, offeremus; rati, quae tempestive invitus facere nequiveris, ea forte futurum tempus non adeo absurde redempturum. Etenim nihil vetat, quominus, per occa- sionem initi ad eius Beatificationem processus, subinde et pro re nata aliae de Bellarmino commentationes per nos edantur, quas non inutiles nec iniucundas fore confidimus.

Operosità del ven. Roberto Bellarmino
come Vescovo e come Cardinale

Summarium. — Pauca praefationis verba. — Ad cardinalatum Bellarminus evehitur et post tres annos Capuae Archiepiscopus creatur. — Paulo post ab accepta ordinatione, Capuam se confert. — Deplorabilis illius dioeceseos status. — Ad efficaciam remediis, quae excogitaverat, conferendam sibi auctoritatem civilem propitiam reddit. — Reformationem inchoat a clero et imprimis a canonicis. — Approbante capitulo decreta reformationis edit. — Eaque in annua dioecesis visitatione in praxim deducit. — Edit compendium cathechismi, ipseque eumdem pueros et adultos docet. — Eius frequentissimae ad populum conciones. — Monasteriorum pro mulieribus reformatio. — Pro egenis et peccatoribus sollicitudo. — Magnis expensis renovat ecclesiam cathedralem. — Palatium episcopale et ecclesias paroeciarum reficit. — A Paulo V Romae retentus Ecclesiam Capuanam una cum eius reditibus dimittit. — Ut muneri consultoris plurium congregationum satisfaciat ab operibus theologicis conscribendis omnino se abstinet. — Constans eius vitae tenor. — Suorum domesticorum cura. — Eius labores pro bono Ecclesiae universalis. — Eius libertas in admonendo Pontifice Clemente VIII. — Eius scripta sententia pro reformatione conclavis a Paulo V proposita. — Modeste refellit opuscula tum regis Angliae, tum ficti catholici Angli de potestate principum. — Scribit ad episcopum Theanensem de officio episcopi. — Et votum exarat pro defendendo B. Mariae V. Immaculato conceptu. — Numerantur vota pro variis congregationibus ab eo conscripta. — In particulari quid uti consultor SS. RR. Congregationis senserit circa reformationem martyrologii Romani et lectiones historicas breviarii. — Quomodo hoc in negotio se gesserit uti praefectus eiusdem S. Congregationis. — Quanti eius sententiae habitae fuerint in Cardinalium coetibus. — Eodem hoc tempore ecclesiam Montis Politiani per quatuor annos administrat. — In concordiam reducit episcopum Lucensem cum potestate civili eiusdem reipublicae. — Quanti ipsi constiterit officium protectoris Ordinis Celestinorum. — Eius otia, annua recollectio spiritualis per mensem et conscriptio asceticorum opusculorum. — Conclusio.

Di questo forte campione della Chiesa, inviato dalla Provvidenza per combattere e debellare gli errori dei protestanti, ed insieme mostrare al mondo un perfetto esemplare di pastore e

principe della Chiesa, molto si è scritto anche da esimi autori, dal tempo della sua morte fino ai giorni nostri. Di lui molti esposero, difesero ed esaltarono la dottrina vasta e profonda e parecchi narrarono per disteso le operazioni sante del Venerabile nelle vite che di lui diedero alle stampe, cominciando dal contemporaneo P. Fuligatti ai PP. Couderc e Le Bachelet tuttora viventi. Non è nostra intenzione neppure di compendiare tutte quelle opere, chè il breve spazio d'un articolo nol consentirebbe. Soltanto per dare ai lettori del « Gregorianum » qualche idea della figura del Bellarmino, vogliamo presentarlo non solo come uomo di lettere e di scienze, quale i suoi scritti lo mostrano, ma anche di una attività ed operosità apostolica veramente mirabili. Con ciò tuttavia non intendiamo esaurire l'interessante argomento, ma soltanto ci proponiamo di metter sott'occhio ai lettori l'operosità veramente straordinaria del Bellarmino durante i 22 anni del suo cardinalato, sia come arcivescovo di Capua, sia come cardinale di curia. Della quale operosità parlando il dotto avvocato della causa, Domenico Calabresi, ebbe a dire: « tempore cardinalatus annorum viginti duo sive Capuae per triennium, sive Romae, si quis labores Bellarmini eorumque molem exponere cupiat, liber esset ei conficiendus » (*Positio super Dubio de Virtutibus in gradu eroico* anni 1674, p. 301). Pertanto noi verremo riunendo come in un quadro tutti quei fatti che valgono a dimostrarlo e che si trovano sparsi nei molti libri finora pubblicati. Le prove però le trarremo per lo più dai detti dei testimoni oculari, tali quali si leggono nei vari processi fatti poco dopo la morte del Venerabile per la sua Beatificazione. Quello poi che riguarda la sua attività letteraria durante questo periodo della sua vita lo ricaveremo dall'eccellente opera *Auctarium Bellarminianum* edita dal dotto P. Le Bachelet nel 1913. In calce all'articolo pubblicheremo una lettera del Venerabile da un autografo, ritrovato a caso in questi ultimi giorni dentro una cassettina, contenente reliquie insigni del Bellarmino, e rimasto nascosto ed ignorato da tutti per oltre due secoli.

Tratteremo quindi brevemente dell'attività del Bellarmino prima come arcivescovo di Capua, poi come cardinale di Curia.

1. — Il Bellarmino arcivescovo.

Nell'anno 1599 papa Clemente VIII, che nutriva una specialissima stima per il P. Bellarmino, in considerazione dei grandi meriti di lui verso la Chiesa e dei maggiori servigi che le avrebbe potuto rendere da cardinale, lo volle inalzare a questa sublime dignità, non ostante l'opposizione grandissima che, e per la sua umiltà e per voto fattone, fino all'ultimo momento vi fece il Venerabile.

Come si diportasse il Bellarmino in questo suo nuovo stato e quali opere subito intraprendesse a beneficio universale della Chiesa esporremo partitamente più sotto; qui solo noteremo che egli fin dal bel principio, a richiesta del Pontefice stesso, con grande libertà di parola, prima a voce, poi per iscritto, gli propose vari punti di riforma, riguardo alla persona stessa del pontefice, alla curia romana ed al governo delle Chiese, insistendo particolarmente sul punto della residenza. Inoltre trattandosi allora la famosa questione *De Auxiliis* il Bellarmino, che faceva parte della Congregazione istituita dal Pontefice a questo scopo, si oppose con tutte le sue forze e coll'autorità, che la sua grande dottrina gli conferiva, a che Clemente VIII, il quale, mutato parere, propendeva allora per l'opinione dei Bagnesiani, venisse alla condanna del Molina. Per queste ragioni e non altre, come qualcuno fantasticò, s'indusse il Pontefice ad allontanarlo da Roma, conferendogli l'arcivescovado di Capua, da moltissimi allora ambito per le sue ricche entrate; sicchè, nell'opinione pubblica, quest'allontanamento sembrasse una ben meritata promozione, tanto più che nessuno ignorava in quali strettezze versasse il Bellarmino, non ancor provveduto di sufficienti rendite per sostenere con decoro la dignità cardinalizia. Il Pontefice stesso lo volle di sua mano consecrare, e dopo due giorni conferirgli il pallio. Il Bellarmino accettò di buon grado per due ragioni la novella dignità; l'una fu per dilungarsi dai presenti spinosi affari di Roma, l'altra per ispendere, secondo l'antica sua vocazione, tutti i suoi talenti in beneficio delle anime, come disse egli stesso in una esortazione, che fece ai Padri del Collegio di Napoli.

Subito dopo ricevuto il pallio, si ritirò nel Collegio Romano, ed ivi stette per quattro giorni a fine, come dice egli stesso nella sua biografia, di evitare le visite. Quindi senza alcun indugio partì da Roma per la sua residenza; il che recò non piccola meraviglia al Pontefice e a tutta la corte, che erano soliti vedere i nuovi vescovi eletti trattenersi ancora a Roma per mesi e mesi, prima di recarsi alla loro sede, come fece anche il cardinal Bonvisi, eletto arcivescovo di Bari appunto in quel tempo.

La diocesi di Capua in quell'epoca quantunque di estensione non molto ampia, aveva oltre sessanta parrocchie, alquante chiese collegiate con numeroso clero, diversi monasteri di monache, molti oratorii e non poche confraternite. Il Bellarmino, appena eletto, volle in Roma stessa informarsi dello stato presente del suo arcivescovato, ma poco liete novelle gliene furono date; perocchè correva voce che il suo predecessore, in trent'anni di continuata residenza, vi era stato come se fosse lontano: quindi scorrettissimo il popolo ed ignorante delle cose della fede, e gli ecclesiastici tolto l'abito, poco dissimili dai secolari. Il vizio principale che affliggeva il popolo, con grandissimo suo danno e temporale e spirituale, era quello del giuoco, difficilissimo ad estirpare, perchè appoggiato in Capua all'autorità e difeso dall'interesse dei governatori civili, che ne traevano guadagni esorbitanti, vendendo le licenze e la franchigia ai biscazzieri.

Quanto allo stato dei monasteri, che dovrebbero essere come i giardini della Chiesa e fiorire di ogni virtù cristiana, esso era deplorevole, specialmente in quello di S. Giovanni; tanto che il Bellarmino medesimo, in una sua lettera al P. Confalonieri, così arrivò a scrivere: « Il più fastidioso negozio che io abbia in Capua è quello del monastero di S. Giovanni ». Per accennare in breve agli inconvenienti dicono concordemente gli storici che in nessuno dei tre monasteri di S. Giovanni, di Santa Maria e del Gesù vi era più vita comune e la clausura poco o nulla ormai si osservava con danno gravissimo della povertà religiosa e della disciplina regolare. A tutti questi mali si propose il Bellarmino di porre sollecitamente efficace rimedio, non appena avesse preso possesso del suo ufficio, adempiendo perfettamente le parti di zelante pastore, secondo gli esempi dei vescovi santi che si era proposto di imitare.

Entrò in Capua il giorno 4 di maggio 1602, ricevuto dal clero, dai magistrati e dal popolo, accorso in folla da tutti i paesi della diocesi, con segni straordinari di rispetto e di amore; a cagione della fama di santità che l'aveva preceduto. Il medesimo giorno gli si presentò il Capitolo ad offrirgli in omaggio secondo l'uso di colà, una grossa somma di danaro, raccolta a questo scopo tra il Capitolo ed il clero della diocesi. Il Bellarmino ricusò di accettarla; ma poi, rappresentatogli dal Capitolo, che tal rifiuto tornerebbe a pregiudizio degli altri arcivescovi suoi successori, s'indusse a prenderla, a patto però che interamente si adoperasse a manifesto benefizio della diocesi. Preso dunque il possesso cominciò subito ad esercitare l'altissimo ministero.

E dirò prima delle sue relazioni coll'autorità civile, il cui favore ed appoggio è necessario a ben governare; come lo stesso Bellarmino ne scrisse ad un grande ufficiale della corte: « non può andar bene il governo delle anime, quando chi governa la città non sta bene col pastore della stessa città ». Fin dai primi giorni del suo governo prese il saggio partito di mandare a Napoli il Guidotti, suo maestro di casa, con lettere al reggente Mattos, a cui era commesso sopraintendere agli affari di Capua, nelle quali gli rappresentava i gravissimi danni che cagionava il giuoco, mantenuto da chi aveva il debito di sterminarlo, pregandolo o di por egli mano alla repressione di tal vizio o almeno di lasciare a lui mano libera per reprimerlo; ma che il meglio sarebbe stato di unire, ambedue di accordo, le proprie forze. Con questa sì soave ed umile maniera di procedere, si guadagnò di tal guisa gli animi del reggente e del vicerè che, colto il buon punto di doversi mutare il governatore di Capua, prima che giungesse il nuovo, si pubblicarono gli editti delle due autorità civile ed ecclesiastica, coi quali si vietavano sotto pene severe i ridotti da giuoco, non solo a Capua, ma in tutti i luoghi della circoscrizione. Da questo primo atto del Bellarmino certificati i regi ministri, che lo spirito del Cardinale non era violento, ma, fin dove si poteva con giustizia, pacifico ed ossequente alla potestà secolare, concepirono per lui tale stima e dimostrarono poi tale deferenza, che, per tutto il tempo che governò, misero ogni cura nel fare il possibile per gradirgli e gli concessero sempre quanto volle a beneficio della sua chiesa. Il che è cosa me

ravigliosa per quei tempi, in cui la gelosa potestà secolare intralciava, più che favorisse, l'operare dei vescovi. Di questo primo successo del Bellarmino informato il Papa, gli scrisse di propria mano una lettera, congratulandosi in particolar maniera del così prudentemente ed utilmente mantenersi in buona pace e concordia coi ministri di quella corte.

Stabilita così la buona concordia tra le due autorità, per prima cosa mise mano alla riforma del clero. Il Menicelli, primicerio della cattedrale, così ne parla: « Appena giunto a Capua denunziò di voler visitare gli ecclesiastici ad uno ad uno, e poi le chiese: e ne cagionò spavento; ma provatolo, al parlargli, l'amoroso e compassionevole padre, che egli era; e l'avere altrettanta mansuetudine quanto zelo, tutti vi andavano allegramente, per ordine come venivan chiamati, ed egli fece un frutto inesplicabile levando infinite cose scandalose e rimediando agli inconvenienti che trovava ». E a tal proposito, si nota nei processi, che egli rispetto al clero prima di tutto riesaminò da capo tutti i curati della città e della diocesi, per sicurarsi della loro capacità; e da quel che sperimentò nei più di loro, vide potersi quietare la sua coscienza. Per rispetto al Capitolo della cattedrale, cominciò col togliere di mezzo il grave abuso introdottosi da lunghi anni che i secolari, specialmente i nobili, prendessero posto in coro, durante i divini uffizi, frammisti ai canonici. E affinchè questi si avvezzassero a salmodiare col decoro conveniente alla casa di Dio, non mancava di intervenire egli stesso ogni giorno, anche d'inverno con non lieve suo incomodo, al canto del mattutino, e nelle feste anche a tutti gli altri divini uffici; della qual cosa parlando egli nella sua biografia dice così: « intererat [ipse Bellarminus] officio divino cum canonicis (nam Capuae archiepiscopus est etiam canonicus et distributiones recipit satis opimas) omni die festo, non solum ad missam et vesperas, sed etiam ad matutinum et laudes: diebus autem feriatis intererat saltem officio matutinali, tum ut canonicos in officio contineret et assuefaceret psalmodiae gravi et morosae, tum ut lucraretur distributiones pro pauperibus: integre enim eas pauperibus largiebatur; dicebat enim hanc esse eleemosynam proprie suam, quippe quam labore proprio lucrabatur ».

A condurre poi a buon termine la riforma del clero e del popolo, invitava sovente i canonici della cattedrale a tener capitolo: e questo fu il più soave e più valido espediente che a quest'effetto potesse adoperare. Giacchè, a giudicarne dai fatti, basti dire che il Bellarmino mai non mise a partito cosa, che il Capitolo non la passasse concordemente per ottima, e questo, non solo per l'equità e merito dei negozi proposti alla loro approvazione, ma altresì per il rispetto che avevano alla santità, prudenza e giustizia del loro prelato. E perchè le determinazioni prese si ponessero tosto in esecuzione secondo il Concilio Tridentino, visitò ogni anno tutta la diocesi, invigilando alla riparazione delle chiese e all'insegnamento del catechismo, di cui appunto allora compose quel suo celebratissimo compendio, rimasto in uso in molte diocesi, e nella stessa Roma, fino ai giorni nostri. Faceva egli stesso il catechismo ai fanciulli, ed ai rozzi, anche provetti; avendo accertato una grandissima ignoranza delle cose più necessarie a sapersi perfino in un vecchio di cento anni, che confessò piangendo all'Arcivescovo, nessuno essersi mai curato di insegnargli neppure gli articoli del Credo. Quanta fatica costasse al Bellarmino questa visita minuziosa di tutte le parrocchie, monasteri e confraternite ripetuta annualmente, si può dedurre e dall'età sua già avanzata di oltre sessant'anni, e più ancora dalla sua salute assai debole ed infermiccia. Ogni anno parimenti tenne il sinodo diocesano, nel quale, d'accordo col clero, stabilì sapientissime leggi per la riforma tanto degli ecclesiastici, che del popolo.

Venendo ora alla predicazione, che egli considerava uno degli obblighi principali del vescovo, nel primo discorso che fece il giorno dell'Ascensione del 1602 promise al popolo che egli avrebbe predicato tutte le domeniche e feste di precetto, la qual cosa egli sempre osservò, se si eccettua il tempo della sacra visita; nel quale però se non predicava in città, annunziava la parola di Dio nei villaggi, dove il popolo accorreva così numeroso ad ascoltarlo, che non potendo agevolmente farsi udire dall'altare, era costretto a salire in pulpito. Nel primo anno dichiarò le lezioni tratte dalle epistole, nel secondo anno gli evangeli, nel terzo il sermone di Cristo sul monte. Le sue prediche nulla contenevano di vano e di inutile, ogni sua parola veniva diretta al profitto delle anime. Da

quel sommo dottore che egli era, talvolta proponeva questioni altissime di teologia, ma lo faceva con tale facilità e chiarezza, che era cosa meravigliosa come fosse compreso da tutti. Ammoniva il suo gregge con soavità, inculcava l'odio del vizio e l'amore della virtù, come se dagli uditori domandasse un favore. A tale proposito si narra che dopo un sermone contro il giuoco, uno dei nobili della città ebbe a confessare che al solo vedere il volto afflitto del cardinale mentre parlava, eragli passata ogni volontà di tornare al giuoco.

Ma quello che al Bellarmino diede maggiori fastidi, come abbiamo accennato di sopra, fu la riforma dei monasteri di monache, e in modo particolare di quello di S. Giovanni e del Gesù, nei quali, tra le altre cose, conforme al detto degli storici, mancava del tutto la vita comune. Gli riuscì in soli tre mesi a riformare completamente il primo; riguardo al secondo egli invocò l'assistenza del consiglio municipale, che vi esercitava una certa sopraintendenza, con una lettera in cui diceva: « Dal primo tempo che io venni in questa città ebbi molto desiderio di veder riformati li monasteri di San Giovanni e del Giesù, perchè ad ambidui mancava la vita comune, senza la quale il monastero non merita il nome di religione. E, per grazia del Signore, il terzo mese dalla mia venuta s'introdusse nel monastero di San Giovanni la vita comune e di poi si è camminato di bene in meglio, sino ad essere ritornato quel monastero alla sua prima gloria. Resta quello di Giesù, nel quale con ogni affetto si deve desiderare la vita comune, sì perchè è dell'ordine di San Francesco e di Santa Chiara, il qual ordine, secondo la sua prima istituzione, abborrisce più di ogni altra cosa la proprietà, e fa voto espresso e solenne di vivere senza proprio: sì perchè essendo questo monastero sempre stato onoratissimo in ogni altra cosa, non è bene che abbia questo mancamento tanto notabile di mancarvi la vita comune. Per questo mi sono messo a ricercare e pregare le Signorie Vostre, che vogliano concorrere insieme con noi, con grande animo, alla riforma di questo monastero, del quale la città ha particolar protezione come da lei fondato e dotato ». Fin qui egli. Dall'autorità municipale ottenne il compimento dei suoi desideri, ed egli, dal canto suo, oltre al provento delle multe imposte ai trasgressori di certe leggi ecclesiastiche,

assegnò loro una copiosa somma di danaro; e così avvenne che in poco tempo anche in questo monastero fu ristabilita la perfetta osservanza.

Oltre a queste opere di bene comune non trascurava di occuparsi del bene spirituale e temporale di quanti a lui ricorrevano, e aveva impartito l'ordine ai suoi famigliari di lasciare libero accesso a chiunque il domandasse, di qualsiasi condizione egli fosse, ed a qualunque ora. Non contento di questo si recava egli medesimo a visitare i malati, ascoltando le confessioni e amministrando loro i santi sacramenti, se fossero in pericolo di morte. Al qual proposito narrasi nei processi, che essendo stato gravemente ferito da colpi di pistola un fornaio, che abitava presso il palazzo arcivescovile, il Bellarmino a notte già inoltrata si recò dall'infelice, lo confortò, ne ascoltò la confessione e lo dispose a morire cristianamente.

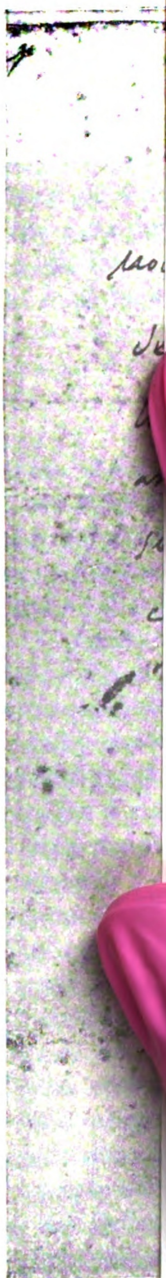
Rispetto poi al temporale della diocesi egli, come sopra l'abbiamo udito da lui stesso, considerava le rendite della sua mensa, come cosa tutta della Chiesa, e non sua; quindi, detrattone quel pochissimo che era necessario al sostentamento suo e dei famigliari, del resto si servì per il restauro delle chiese e specialmente della cattedrale e del palazzo arcivescovile.

La cattedrale era per più rispetti in uno stato assai deplorevole. La disposizione del coro, posto in mezzo al tempio, la scala che metteva al palazzo arcivescovile da una parte, e, di rimpetto, una porta che dava sulla piazza del mercato, presentavano tra l'altro il gravissimo inconveniente, del continuo passaggio di facchini coi loro carichi e di donne coi loro panieri in capo, i quali per abbreviare il cammino attraversavano da una parte all'altra la chiesa, senza dare segno alcuno di riverenza al Sacramento ed agli uffizi divini, che vi si celebravano, senza dire che lo strepito e le grida del mercato disturbavano grandemente le sacre funzioni. Il Bellarmino, a togliere radicalmente questo sconcio, trasportò le scale del palazzo fuori della chiesa, ordinò si murasse la porta, che metteva sul mercato e fece costruire in quel posto una devota cappella dedicata alla Vergine. Quindi trasferì il coro dei canonici nell'abside principale, spostando alquanto più avanti l'altare maggiore; e ridusse con questo lo spazio destinato ai fedeli quasi

al doppio di prima. Costrusse inoltre un bellissimo pergamo ornato di marmi svariati e sostenuto da quattro colonne. Compì la sontuosa cappella in onore di Sant'Agata cominciata dal suo predecessore, ornandola di preziosi marmi e facendovi il sepolcro all'arcivescovo Costa, secondo il desiderio da lui espresso. Perciò un sacerdote capuano ebbe a dire, dopo compiuti questi lavori, che la cattedrale di Capua più non si riconosceva da quella di prima.

Quanto poi al palazzo arcivescovile, lo trovò, per trascuranza dei suoi predecessori, talmente rovinoso, che in gran parte era abbandonato; e lo stesso appartamento dell'arcivescovo ormai non più tollerabile ad abitarsi. Egli lo ristorò, lo rifece e l'aggrandì in modo, da poter avere sotto i suoi occhi tutta, e ben fornita di camere, la famiglia. Inoltre fece fabbricare una nuova scala coperta, che conducesse giù fino al coro della chiesa, per la quale, anche nella stagione fredda o piovósa, i successori potessero, come lui, intervenire senza danno della sanità ai divini uffizi. La cappella privata dell'arcivescovo, trasformata vergognosamente in dispensa, riportò stabilmente alla prima destinazione, adornandola in modo che mai più potesse essere profanata. Oltre a questi grandiosi lavori, ristorò parecchie altre chiese della diocesi e riforni quasi tutte le parrocchie di arredi e di vasi sacri. Non devono recar meraviglia le grandi spese che per tali opere sostenne il Bellarmino, quando si pensi che le rendite della mensa di Capua ammontavano a diecimila ducati annui, che ragguagliati al valore della lira italiana alla pari, corrisponderebbero ai dì nostri a duecentomila lire. Tali furono le opere del Bellarmino nei tre anni che governò la chiesa di Capua, opere che, a detta di molti, avrebbero richiesto un tempo assai più lungo per compierle. Ed in tale pregio le tennero i cittadini di Capua, che presso di loro la memoria del Bellarmino e delle sue tante opere rimase in perenne benedizione fino ai dì nostri.

Conchiuderemo questa prima parte colle parole del Papa Clemente VIII, in uno dei Brevi diretti al Bellarmino durante la sua residenza a Capua: « Gaudemus in Domino, fili, quod talenta tua, quae multa et praeclara a Deo accepisti, multo cum spirituali fructu in ista insigni Ecclesia negotieris, tibique divinae gratiae abundantiam precamur ut uberiores in dies fructus, Deo adiuvante,



capias... », ed in altro speditogli l'anno 1603 in aprile: « abbiamo visto l'Angelucci, già suo vicario, il quale ci ha dato molta consolatione colla relazione dataci di lei e dell'esempio che dà in quella provincia, con l'assidue fatiche che fa, e di prediche e di digiuni e di orazioni e di frequenza di sacramenti; in modo che abbiamo gran ragione di ringraziare Sua Divina Maestà che l'assiste e dà forza, colla grazia sua, di poter sostenere il peso pastorale e di implere ministerium suum... ».

2. — Il Bellarmino Cardinale.

Morto Clemente VIII nel 1605, il Bellarmino dovè recarsi a Roma per il conclave, e, nell'accommiatarsi dalla sua diletta diocesi, predisse chiaramente che egli più non vi sarebbe tornato, come di fatto avvenne. Giacchè, morto Leone XI dopo un brevissimo pontificato di soli ventisette giorni, ed eletto a suo successore Paolo V, questi dichiarò subito al Bellarmino la sua intenzione di ritenerlo a Roma per adoperarlo negli affari universali della Chiesa. Il Bellarmino allora, fedele al suo principio dell'obbligo per i vescovi della residenza, rinunziò liberamente nelle mani del Pontefice la chiesa di Capua, quantunque Paolo V gli avesse proposto di eleggere a sua scelta un vicario, ritenendo per sè la maggior parte delle rendite, proposta che il Bellarmino assolutamente rifiutò, dicendo non convenirsi ripudiare la sposa e ritenerne la dote.

Ritornò dunque alla condizione di cardinale povero di curia, e neppure volle, secondo la concessione del Papa, scegliersi da sè il successore; ed insistendo Paolo V che almeno proponesse qualcuno, da lui creduto degno, presentò al Papa una lista di cinque nomi, tra i quali non volle comprendere nè i suoi due nepoti, per altro degnissimi ecclesiastici, e molto meno quelli che presso di lui avevano fatto insistenza per essere eletti. Fu scelto il Gaetani, il quale però poco dopo aver preso possesso fu mandato Nunzio in Francia, e poi elevato alla porpora, e non potè quindi quasi mai, con gran dolore del Bellarmino, risiedere nella sua Chiesa. Ora, quanto si è alle sue occupazioni in Roma, basti dire che non si presentava alla corte pontificia negozio di rilievo, per cui finire bisognasse

scienza di teologo e prudenza di consigliere, che a lui dal Papa non si commettesse, e il presentarsene era continuo, così che Paolo V non volle concedergli di allontanarsi dalla città neppure due settimane, quante gli sarebbero state sufficienti per mettere in assetto gli intrigati affari della diocesi di Montepulciano raccomandata alla sua carità, come appresso narreremo. E questo non era che un'aggiunta continua alle sue ordinarie e quotidiane occupazioni, le quali erano, a menzionarle tutte in breve, le Congregazioni del Santo Uffizio, dell'Indice, dei sacri Riti, delle Indulgenze, dell'esame dei Vescovi e della propagazione della Fede, ristretta a quel tempo alla sola Germania ed Ungheria. Oltre a questo fu protettore dell'Ordine dei monaci Celestini, del Collegio Germanico, di San Gerolamo della Carità e delle Convertite.

Come e quanto si adoperasse in questi molteplici e svariati uffici, diremo più avanti; a confessione però di lui medesimo, sì grande era il continuo da fare che egli aveva, da non rimanergli mai neppure un giorno di riposo. Perciò rinunziò a continuare il comento alle epistole di San Paolo, che aveva divisato dedicare al cardinale Odoardo Farnese suo amicissimo, al quale a questo proposito, così scrisse: « Quotidianae occupationes quae parum omnino ad scribendum otii mihi relinquunt, effecerunt ut de opere illo perficiendo plane desperarim ». Pel medesimo motivo tralasciò di rispondere a varie scritture divulgate da luterani, calvinisti e finti cattolici contro alcune delle sue opere; e così sacrificò all'interesse pubblico il suo privato e, per soddisfare al debito dell'ufficio in bene altrui, non si curò di perdere quel bene che sarebbe a lui personalmente avvenuto, se avesse continuato il comento dell'epistole e risposto ai suoi detrattori. Ora il posporre la propria fama al bene comune è certamente sacrifizio grandissimo, che solo da un santo si può aspettare.

Prima di descrivere singolarmente le opere che fece da cardinale vogliamo qui esporre, togliendolo dai processi, il tenore di vita che ritenne costantemente fino alla morte, per far vedere come gli bastasse il tempo per soddisfare a tanti e sì molteplici impegni. Udiamolo dal suo maestro di camera che nei processi così depose: « Il Cardinale non stette mai in letto più che intorno alle sei ore, e quando era l'ora di levarsi, si vestì sempre da solo

dei panni di sotto, con una pelliccia o zimarra, secondo il tempo, poi diceva mattutino, tutto in ginocchioni, o ritto nel tempo pasquale. Dopo di aver detto mattutino faceva un'ora di orazione mentale, dopo la quale si levava dall'inginocchiatoio, apriva la finestra, che era quasi sempre nell'alba, massime l'inverno, poi ritornava all'inginocchiatoio per dire prima, dopo usciva in un retrocamera, dove era sempre un aiutante ed io stesso, si pettinava, si lavava e poi l'aiutavamo a vestire; dopo questo tornava all'inginocchiatoio per dire terza, poi celebrava la santa messa nella cappella, servito da uno dei cappellani, ed immediatamente dopo aver detto messa ed aver reso le grazie ai piedi dell'altare, andava all'inginocchiatoio a dir sesta, la quale finita, se vi era qualche gentiluomo o prelato che volesse avere udienza si ammettevano; e subito dopo andava alla carrozza per andare alla funzione che toccava, la quale era ordinariamente ogni mattina. Dopo tornato a casa appena spogliato, andava all'inginocchiatoio a dire nona, la quale finita era sempre lo scalco alla porta per metterlo a tavola. Dopo mangiato, massime l'inverno, subito si metteva all'inginocchiatoio per dire vespro, poi passeggiava dicendo la corona a capo scoperto a guisa di ricreazione, dopo una mezz'ora tornava a studiare, quale studio per la maggior parte consisteva di scrivere senza perdere un minimo momento di tempo. La sera poco dopo l'*Ave Maria* si dicevano le litanie in cappella con tutta la famiglia; dopo cena diceva un'altra corona in comune poi si ritirava a fare orazione e andava a dormire, con tanta quiete, che diceva che mai nè pensieri, nè caldo, nè freddo gli guastava la quiete del sonno. Quest'ordine di vita era tanto ordinario, che non occorreva avvisare nè cuochi, nè cappellani, nè altri, perchè ciascuno sapeva l'ora sua ». Fin qui il maestro di camera.

A schiarimento di detta deposizione si noti che il Bellarmino aveva a suo servizio una trentina circa di famigliari; e questo per tenersi nella più stretta misura che potesse, salvo il soddisfare agli uffizi domestici e al comparire che egli doveva secondo l'usanza dei tempi. Lo stesso Bellarmino, dando di ciò conto ad un Padre suo confidente, scriveva: « Il Cardinal Baronio, il quale è un gran disprezzatore delle pompe del mondo, ne tiene quarantacinque [di famigliari] ed altri mediocri cardinali passano i sessanta e settanta, li

grandi passano i cento. Io quasi ogni giorno ho Congregazione, oltre le cappelle e concistori, e in tutti questi luoghi si va in abito, e con accompagnamento, e perchè non si può tanto spesso gravare gli amici, è necessario tenere in casa otto o dieci persone che accompagnino; oltrecchè gli uffici di casa sono tanto strettamente provveduti con trenta persone, che ogni volta che se ne ammala qualcuno, come spesso occorre, tutta la casa patisce. Dio volesse che io potessi vivere con un compagno solo ». A mantenere questa famiglia e a largheggiare in elemosine gli erano appena sufficienti quei sei o sette mila scudi annui, che il Papa come a cardinale povero gli aveva assegnati, tanto che, quando morì, non si trovò aver lasciato neppure il sufficiente per i funerali, che gli furono dovuti fare a spese del Pontefice.

Ora a dire in particolare, ma per sommi capi, della sua operosità come cardinale, ricorderemo in primo luogo quel che egli faceva a beneficio spirituale dei suoi domestici. Un sacerdote, che gli servì per molti anni come caudatario ed elemosiniere, depone nei processi « avere il Cardinale dettato un regolamento che denunziavasi a chiunque di nuovo sopravvenisse. Bestemmie, spergiuri, giuochi di carte, parole, e molto più, fatti di impurità, mormorazioni, inimicizie o ingiurie l'uno coll'altro, non passeranno impunite; e la punizione sarà procacciarsi altro padrone. Quanto al bene da operarsi, intervenire ogni giorno alla messa, alle litanie e alla recita del rosario, ascoltare una volta la settimana la dichiarazione del catechismo, confessarsi una volta al mese, e, almeno nelle feste principali, comunicarsi ». L'osservanza di queste leggi si riscoteva da ognuno, con molta soavità, ma con pari efficacia, e con quei pochissimi, dei quali gli fu necessario liberarsi, egli trovava modo di licenziarli, salva la loro riputazione. Il Cardinale stesso insegnava la dottrina cristiana, nè mai finchè visse tralasciò quell'umile ministero. Soleva tenere in mano il libretto che ne aveva stampato, e nel corso di un anno circa, ne compieva l'ordinaria dichiarazione. Interveniva con la servitù alla recita delle litanie e del rosario, come abbiamo inteso dal suo aiutante di camera, e in tutte le feste della Quaresima e dell'Avvento teneva un sermone adattatissimo al loro stato. Ed era tanta la fama che in Roma si era sparsa di questi suoi sermoni, che molti famigliari di altri

cardinali, massimamente se nobili o letterati, accorrevano ad ascoltarlo. Che se qualcuno tardasse a queste pratiche di pietà, egli aspettavalo, e questo eccitava più la diligenza che qualsiasi riprensione.

Ed ora delle sue fatiche per il bene universale della Chiesa. Nei primi tre anni del suo cardinalato fu occupato specialmente nella famosa controversia *De Auxiliis* e nella riforma della Chiesa. Quanto alla controversia, è nota a tutti la parte che vi ebbe il Bellarmino; qui noteremo soltanto, che egli, nella sua moderazione, propose al Papa quello, che poi solo da Paolo V fu attuato, di lasciare cioè libera ad ambedue le parti la propria sentenza, salva la vicendevole carità, ed esclusi gli eccessi di mutue censure. Papa Clemente VIII, che propendeva, come abbiamo detto di sopra, a definire la questione a favore dei Bagnesiani, non volle accettare il suggerimento del Bellarmino, ed affinchè la presenza di lui in Roma non ostacolasse il suo divisamento, determinò di allontanarlo, inviandolo a Capua come arcivescovo, secondo si è detto sopra. Rispetto poi alla riforma della Chiesa, il Bellarmino, richiestone dal Papa Clemente VIII, propose in una non breve scrittura, con somma libertà, non disgiunta però da riverenza, quei punti, nei quali, secondo il suo parere, era necessario che il Romano Pontefice nel governo della Chiesa universale si riformasse. Premesso, a modo di proemio, che il Romano Pontefice ha l'obbligo strettissimo di non eleggere a cardinali ed a vescovi se non personaggi veramente degni di tali dignità, sei cose, dalle quali secondo lui proveniva alla Chiesa gravissimo detrimento, propose da riformarsi. La prima era la troppo lunga vacanza delle chiese, la seconda la promozione a vescovi e cardinali di persone meno adatte, la terza l'assenza, prolungata talvolta per anni ed anni, dei pastori dalle loro Chiese, e questo con licenza del sommo Pontefice, la quarta la pluralità delle Chiese conferite ad una sola persona, la quinta la troppa facilità di trasferire un vescovo da una in altra diocesi, la sesta finalmente la rinunzia dei vescovi alle loro Chiese, accettata troppo frequentemente senza gravi e legittimi motivi. Il Papa gradì la scrittura del Bellarmino e la postillò, parte scusandosi, parte confessando di aver errato. A questo scritto ne fece poco dopo seguire un altro al medesimo sommo Pontefice, col quale, adducendo fortissime ra-

gioni tolte dalla Scrittura e dai Padri, esortava il Pontefice che con atto pubblico ricordasse a tutti i vescovi l'obbligo, che essi hanno, di predicare la parola di Dio al gregge loro affidato.

Quando poi il pontefice Paolo V, ad ovviare agli inconvenienti verificatisi negli ultimi conclavi, pensava di pubblicare una Bolla per la riforma dei medesimi, attesa la stima grande in che teneva il Bellarmino, gliene mandò un abbozzo, pregandolo di esporgli schiettamente il suo parere. Il Bellarmino gli rispose con due scritture, che si possono leggere nell'*Auctarium Bellarminianum* edito recentemente dal P. Le Bachelet. Nella prima, intitolata *Sententia de constitutione Pauli V de reformatione conclavis*, approva senza riserve la maggior parte delle nuove disposizioni della Bolla, e specialmente quella che prescrive il giuramento da prestarsi dai cardinali nei singoli scrutini; ma fa giustamente osservare che la proibizione di promettere il proprio suffragio a qualcuno, quantunque per sè utilissima, tuttavia, se si seguitava ad ammettere come valida l'elezione per adorazione, si renderebbe del tutto inutile, anzi pericolosa. « Itaque (sono sue parole) vel tollenda est electio per adorationem, vel tollenda est prohibitio promissionis suffragiorum. Ego autem pro mei particula numeris non solum sentio tollendam esse adorationem, nisi confirmanda sit scrutinio secreto, sed etiam supplex Deum oro ut immittat in corde Sanctitatis Vestrae ut hac tam salubri reformatione consoletur Ecclesiam suam, adimpleat iuramentum in conclavi praestitum, dissipet consilia eorum qui quae sua sunt quaerunt, restituat sacro Collegio libertatem suam, efficiat ut cardinales S. R. E. vere sint cardinales, idest summi Pontificis electores, non mancipia paucorum, qui contra praeceptum Apostoli Petri dominari volunt in cleris... Nescio an ullum opus, vel in se maius vel Ecclesiae utilius, vel Sanctitati Vestrae magis honorificum fieri possit quam sit reformatio electionis, in qua pendet salus totius corporis ecclesiae ». Non contento di questa scrittura, ne stese al Papa una seconda, nella quale, in quindici punti, dimostra tutti i pericoli dell'elezione fatta per adorazione, senza lo scrutinio segreto; tra i quali, tre sono i principali: le istanze dei principi secolari, le pretese dei nipoti dei papi, e le ambizioni di qualche cardinale. E conchiude così: « ... Ablata adoratione, scrutinio facilius electio terminabitur; spe enim adorationis huius multi cardinales eludunt

scrutinia nec ferunt suffragia animo eligendi Pontificem; cum autem illa remota fuerit et scrutinia purgata sint, electores convertent animum totum ad ea, sicque non est timenda dilatio in eligendo Pontifice ».

Ed ora per dare una sommaria idea dell'attività, direi quasi prodigiosa, del Bellarmino, dopo il suo ritorno da Capua, osserviamo che egli oltre ai numerosi voti scritti per le varie Congregazioni romane a cui apparteneva, trovò tempo di scrivere cinque importanti opuscoli per bene universale della Chiesa. Il primo fu quello intitolato Ἱερατικὸν δῶρον, *sive modesta et fidelis admonitio Roberti Bellarmini S. R. E. Cardinalis ad Iacobum Magnae Britanniae serenissimum et potentissimum regem*, nel quale, nutrendo la speranza che il figlio di Maria Stuarda, divenuto Re d'Inghilterra, si convertisse alla fede Cattolica, confuta, con molta delicatezza, ma insieme efficacia, gli errori contenuti nell'opuscolo, pubblicato dal medesimo Re, col titolo Βασιλικὸν δῶρον e dedicato al suo primogenito. Questa operetta del Bellarmino, non solo non fu mai data da lui alle stampe, ma forse, come nota opportunamente il P. Le Bachelet, neppure spedita al re Giacomo, per essersi omai perduta a Roma ogni speranza della sua conversione. Il secondo porta il titolo *Examen ad librum falso inscriptum Apologia Cardinalis Bellarmini pro iure principum, etc. auctore Rodgero Widdringtono catholico anglo.* In questo scritto il Bellarmino in quindici capitoli ribatte vittoriosamente tutte le falsità, che il sedicente cattolico inglese, sotto specie di difendere il Bellarmino, avea ricavato dalla dottrina di lui intorno alla potestà dei principi. Questo opuscolo non fu mai pubblicato fino ai giorni nostri; se non che una copia dell'autografo Bellarminiano fu spedita a Colonia ed ivi, con leggiere varianti e qualche amplificazione, venne stampata nel 1612 dal dottor Adolfo Schultken, come cosa propria, secondo che ha evidentemente dimostrato il P. Le Bachelet mettendo a fronte l'una e l'altra scrittura. Il terzo riguarda la controversia della Santa Sede colla Repubblica di Venezia, nel quale il Bellarmino, messe da parte le ragioni politiche, dimostra essere eretiche parecchie proposizioni contenute nei libri di Giovanni Martirio, di fra Paolo Sarpi e di fra Fulgenzio Miganzio dei Serviti, teologi della Repubblica. Un quarto opuscolo è quello indirizzato al nipote, vescovo

di Teano, *De officio episcopi*, dove in nove capi tratta con molta efficacia, ed insieme sobrietà, di tutti i doveri del vescovo. Questo trattatello fu avuto da tutti in tanta considerazione, che perfino il cardinale Passionei lo fece ristampare a sue spese, dicendolo opera di un uomo « *scientia Sanctorum et Deo pleni* ». Il quinto è il trattatello *De Immaculata B. M. Virginis conceptione*, nel quale, con profondità di dottrina, dimostra questo singolare privilegio della Madre di Dio. Questo fu stampato a parte dal P. Le Bachelet, in occasione del cinquantesimo della definizione dogmatica.

Numerose poi sono le scritture minori finora pubblicate, generalmente da lui stese per le sacre Congregazioni, di cui era membro. Ne troviamo presso il Le Bachelet (*Auct. Bell.*, p. III), ventitrè, che riguardano la teologia, dodici il diritto canonico, sette la storia ecclesiastica, e quindici i sacri Riti e le Cause di Canonizzazione dei Santi. Non ci intratterremo a notare in particolare quei voti che il Bellarmino scrisse come teologo e canonista, essendo a tutti nota la competenza di lui in tali materie, vogliamo qui solamente richiamare l'attenzione dei lettori sui voti che egli compose quale Consultore e poi Prefetto della S. Congregazione de' Riti; giacchè essi palesano un lato poco conosciuto del sapere del Bellarmino, cioè la sua profonda conoscenza della Storia Ecclesiastica e dell'Agiografia, congiunta ad una critica sagace e prudente. Poco prima che fosse elevato alla sacra porpora per commissione del Papa stese due scritture, l'una sulla correzione del Martirologio Romano, l'altra sulla riforma delle lezioni storiche del Breviario. Nella prima con validi argomenti provava che dovevano togliersi dal Martirologio della Chiesa universale i nomi di quei Santi: *a*) tolti dal Menologio de' Greci perchè sospetto; *b*) dalle tavole ecclesiastiche delle chiese particolari conforme alle disposizioni di Gregorio XIII; *c*) dai martirologi manoscritti, de' quali s'ignora l'origine e l'autorità; *d*) dalle opere di antichi scrittori, seppure questi non siano di grande autorità ed attestino non solo la vita, ma anche la santa morte d'alcuno e la fama universale di santità.

Nella seconda scrittura proponeva la correzione e tavolta anche l'abolizione di molte lezioni storiche, perchè del tutto o in parte leggendarie, ovvero contenenti gravi errori storici e contradizioni come p. e. quelle di S. Caterina d'Alessandria, di S. Dionigi Areopa-

gita come vescovo di Parigi, di S. Giacomo Apostolo il maggiore, come primo predicatore della fede cristiana nelle Spagne, di S. Melchiade Papa e martire ed altre ed altre che si possono vedere nell'*Auctarium Bellarminianum*, p. III, n. 38. Questo scritto fu molto apprezzato ed il Bellarmino ne ricevette congratulazioni dal P. Claudio Acquaviva Generale della Compagnia di Gesù. Ma purtroppo nè all'una, nè all'altra riforma si mise coraggiosamente mano nè allora, nè poi [1]. Fatto però il Bellarmino cardinale e poi prefetto della Congregazione de' Riti si adoperò efficacemente, e con ottimo risultato, perchè almeno agli antichi non si aggiungessero nuovi errori storici in quegli uffici de' Santi che si proponevano ad approvare. Quindi è che tra gli altri fece rigettare l'ufficio proprio di S. Eusebio Vescovo di Cremona, essendo per lo meno dubbia la di lui stessa esistenza, parimenti le lezioni storiche di S. Cristoforo M. del quale non si conosce con certezza altro che il nome, di S. Irene V. venerata a Lecce, come piene di falsità e di contradizioni. Per non dilungarci soverchiamente adducendo altri esempi, riportiamo

[1] Le lezioni storiche rimasero pertanto immutate per altri 150 anni quando finalmente il Pontefice Benedetto XIV determinò di portare un rimedio radicale, forse troppo radicale, al deplorevole inconveniente. Deposto il pensiero di correggere le lezioni, perchè opera ardua e da riuscire sempre incompleta, risolvè di abolirle del tutto sostituendo ad esse lezioni tratte dalla S. Scrittura e dai Padri. Di questo suo divisamento così egli stesso scrisse al suo grande amico il Cardinale de Tencin arcivescovo di Lione in una lettera del 26 aprile 1743: « Quanto al nuovo Breviario noi ne riconosciamo la necessità, non che l'utilità; siamo prontissimi a faticare, essendo esercitati alla fatica da che siamo al mondo... tacendo pertanto le mormorazioni d'alcuni vestiti come Lei, che, sentendo l'idea d'un nuovo Breviario, inorridiscono come che si pensasse a fare un nuovo simbolo di fede. Noi ce l'anderemo frattanto intendendo insieme per vedere quello potrà farsi non *obstantibus quibuscumque* ». Ed in altra del 7 giugno del medesimo anno: « Quanto a quello del Breviario con nostra gran consolazione intendiamo la speranza che Ella ci dà del ricevimento che se ne farebbe in Francia quando da noi fosse stato pubblicato. Pensando all'ingrosso, essendosi talmente assottigliata la critica, essendo posti in dubbio oggidì i fatti che altra volta dai nostri buoni vecchi si avevano per indubitabili, non vediamo altro riparo che quello di comporre un Breviario, in cui tutto sia ricavato dalla divina Scrittura..., supplendo ciò che manca coi scritti non contrastati dei primi Padri e facendo una semplice commemorazione di quei Santi che oggi hanno luogo nel Breviario, per mantenere il loro culto nella Chiesa, non

la conclusione del suo lungo e ragionato voto, approvato dalla S. Congregazione, relativo agli uffizi propri della Chiesa di Olmütz. « Summa: omittenda officia Longini, Lanceae Domini, Desponsationis B. M. V., Divisionis Apostolorum et Procopii Abbatis: in S. Margarita omittendae lectiones propriae. Sunt multi Martyres in his officiis qui non sunt mortui pro fide, sed innocenter occisi ut S. Sigismundus, Venceslaus, Osvaldus, Benedictus et quatuor alii Poloni et S. Ludmilla » (*Auct. Bell.*, p. III, n. 49, 5). Così la sapiente critica del Bellarmino avesse sempre trovato in seguito imitatori.

Oltre a ciò scrisse, tutte durante il suo cardinalato, ben quaranta riviste di opere di scrittori cattolici e censure di libri sospetti. Basterebbe sol questo per darci un concetto della operosità letteraria del Bellarmino in mezzo a tanti affari; ma a questo si aggiunga l'intervenire che egli faceva a tutte le Congregazioni, Cappelle ed altre funzioni pubbliche e il dare con somma facilità udienza a quanti nel richiedevano. Su di che il P. Benedetto Giustiniani d. C. d. G., ben noto per la sua pietà e vasta dottrina,

vedendo in ciò altra critica, se non quella di fare una novità ed in una tal qual maniera diminuire il culto fino ad ora ad essi prestato, qual critica sarà sempre inferiore all'altra, che facendo quanto si può sarà sempre inevitabile, cioè di far recitare in nome della Chiesa fatti o apocrifi o dubbi, irritando chi ora li tiene per certi con tal certezza che sarebbe pronto a prendere per essi un ideato martirio ». Il nuovo Breviario fu pertanto composto e dato ad esaminare alla S. Congregazione de' Riti. Sul risultato di tale esame così scrive il Pontefice al medesimo Cardinale in data 5 marzo 1744: « Si è fatta una Congregazione sopra il nuovo Breviario alla presenza d'alcuni Cardinali, dopo esserne fatte più di venti fra i soli Consultori. Come Ella può ben figurarsi si è molto discorso e poco si è conchiuso, ma subito che potremo incominceremo a fare le Congregazioni avanti di noi e ce l'anderemo ancora intendendo con mons. Arcivescovo di Bourges quando sarà arrivato... » (*Lettere originali di Benedetto XIV al Cardinale de Tencin*, vol. I, Arch. Vat., Armadio XV, 154, inedite, sebbene già pubblicate dall'Heeckeren nell'antica versione francese non sempre fedele).

Quale fosse il risultato di tali conferenze noi non sappiamo, il certo si è che Benedetto XIV nella sua corrispondenza col de Tencin durata per altri 13 anni non fa più parola di quell'affare, che dopo la morte del Papa riformatore il nuovo Breviario fu seppellito con lui e che quelle medesime lezioni storiche tanto criticate, salvo alcune poche, si leggono ancor oggi quali erano al tempo del Bellarmino.

così testifica nei processi: « Nello stato di Cardinale fu puntualissimo nei conclavi, concistori, cappelle, congregazioni e convenevoli funzioni pubbliche e private, ancora di ordinazioni e consecrazioni di Vescovi ed altre molte; ma particolarmente fu pazientissimo e prontissimo a dare udienza a chiunque la voleva con tanta facilità ed umiltà nel far coprire e sedere e nell'accompagnare, che veramente pare cosa ammirabile come potesse ciò fare con tante occupazioni ». Nelle Congregazioni poi era tanto stimato, che, come dice tra gli altri il card. Valier: « Io ebbi sempre nelle Congregazioni dei cardinali giusta occasione di ammirare la grandissima stima, che veniva fatta da tutti i maggiori cardinali del suo voto e del suo grandissimo giudizio; poichè non c'era quasi mai chi ardisse di sentire in contrario della sua opinione, onde alla semplice sua relazione, venivano confidati quasi sempre tutti i più gravi e più ardui negozi, che venissero commessi da Nostro Signore, e tanta era la fede che ognuno aveva alla sua grande integrità e perfettissimo giudizio, che bastava solo che egli riferisse di aver studiata la materia per far subito correre ognuno, senza contraddizione, nel suo parere ».

Ed in particolare rispetto alla Congregazione dei Riti, mons. Febei, divenuto poi cardinale, ed al tempo del Bellarmino segregretario di detta Congregazione, nel suo voto, intorno alle virtù eroiche del Bellarmino così scrive: « Ad supremam usque vitae lineam huic sacrae Congregationi interesse non praetermisit, nempe die septima augusti (cum obiisset mense proximo septembris) novissime tandem praefuit, in qua quasi retributionem quaesivit, cum sanctus ipse pro sanctis in ea laborasset; obtinuit enim ut Beati Francisci Xaverii officium et Missa in toto Regno Navarrae, unde Beatus originem duxerat, recitarentur; idque in universa Societate Beato Aloisio Gonzagae, suo olim discipulo, exhiberi posset. Sane non est qui cumulatius noverit quam ipse, cum a secretis Sacrae huius Congregationi adessem quae et quanta in ipsa Congregatione Bellarminus gesserit; adeo quidem ut ex archivio et regestis ea felici tempestate, qua idem florebat, liquido constat, fere omnia, quae tunc agitabantur praecipue graviora negocia solum Bellarminum retulisse suaque una, quae omnium erat sententia, explevisse ». (*Positio super Virtutibus an. 1649: Vota Consultorum*, p. 4).

Per giunta delle sopradette faticose e quotidiane occupazioni, gli furono commessi dal Pontefice altri importantissimi affari. Il primo fu l'amministrare per quattro anni la chiesa di Montepulciano, invece di mons. Roberto Ubaldini, che appena elettone vescovo, fu da Paolo V inviato nunzio apostolico in Francia. Il medesimo Ubaldini, fatto poi cardinale, nella sua testificazione ci dice: « Io sapendo come nell'amministrazione dell'arcivescovado di Capua aveva posto in pratica tutte le funzioni e maniere d'un santo e perfetto vescovo, e desiderando che la mia chiesa di Montepulciano fosse ben governata nel tempo che dovevo dimorare in Francia nunzio apostolico, mi risolsi di assicurare la mia coscienza col raccomandarla al cardinal Bellarmino, la qual cura si compiacque di accettare non con altro obbligo che di quello di carità: sebbene poi l'amministrò per alcuni anni e resse come se fosse stato proprio vescovo ». A dichiarazione delle parole dell'Ubaldini aggiungeremo, che, come si rileva dai processi, non solamente nell'accettare detto incarico protestò che il faceva per puro officio di carità, ma volle che lo stesso Papa nel Breve per cui gli conferiva tutta l'autorità bisognevole per quella amministrazione, espressamente lo dichiarasse; e difatti nel Breve, riferito nel processo romano, leggiamo: « Per praesentes autem non intendimus curam aliquam animarum aut onus episcopale tibi imponere: sed facultatem tantum praemissa faciendi, si tua in Ecclesiam praedictam caritas et prudentia suadebit ». Che se egli avesse potuto prevedere che il Papa non gli avrebbe consentito di recarsi a quella Chiesa, neppure per qualche settimana tra l'anno, mai, disse egli stesso, non si sarebbe indotto ad accettare quella amministrazione, tanto egli stimava necessaria la presenza del pastore in mezzo al suo gregge.

Costretto quindi a governare quella Chiesa da lontano, cominciò dal procacciarsi una piena e fedele informazione dello stato di essa; a tale scopo inviò colà suo visitatore Ugo Ubaldini, fratello del vescovo e canonico di S. Pietro, uomo di prudenza, di zelo e di coscienza, da potersene pienamente fidare. Da lui pertanto certificato dei molti e gravi abusi, che, per trascuranza dei pastori, avevano messo radice in quella diocesi, il Cardinale mise tosto tutto in opera per rimediarvi. Costituì dapprima come vicari no-

mini per bontà e senno già altrove sperimentati, dai quali, per patto espresso, volle una continua comunicazione di lettere, con cui lo rendessero certo d'aver essi messo in effetto le istruzioni che loro avrebbe inviato; dal che seguì subito il cominciarsi a togliere gli abusi e riformare nei costumi e nelle opere il clero, i monasteri ed il popolo. Nè questa era cosa che non costasse al Cardinale molta fatica. Ma se dalla sua amministrazione ricavò molto frutto nelle anime ne ricevè in compenso dai suoi concittadini, sì ecclesiastici che secolari, gravissimi dispiaceri, tra i quali il più grave e che toccava la sua medesima coscienza, fu quando il governatore civile di colà incarcerò i parenti di alcuni ecclesiastici, per il solo motivo di aver questi fatto ricorso a Roma. Il Cardinale, saputa la cosa, avvisò chi doveva della scomunica incorsa dai ministri esecutori e da chi aveva loro dato quell'incarico, ma, non voluto ascoltare, e non potendo d'altra parte procedere secondo le disposizioni del diritto canonico, si vide costretto a rinunciare a quell'amministrazione, e col consenso del Papa cedè il governo di quella Chiesa al predetto canonico Ugo Ubaldini.

Più felicemente gli riuscì il ritornare in buona e durevole pace e concordia la repubblica di Lucca ed il suo Vescovo. Questi era mons. Alessandro Guidiccioni, il quale, non si sa bene per cui colpa, la ruppe colla Signoria per tal modo, che gli fu bisogno di allontanarsi. E già da sedici anni durava questa rottura, e per quanto vi si fossero messi attorno altissimi personaggi ecclesiastici e secolari, non si era mai riuscito a riconciliare le parti, a tale che in Roma oramai si era perduta ogni speranza di venire ad un accordo, siffattamente le parti erano esacerbate e dure ad arrendersi. Il Bellarmino, pregatone dal Papa, accettò l'incarico di tentare la riconciliazione. Presa esatta informazione da un nobile lucchese, che si trovava in Roma, dello stato della questione, scrisse una lunghissima lettera alla Repubblica di Lucca, tutta di suo pugno, e suggellata colle sue proprie mani, la quale, come Dio volle, produsse il desiderato effetto; il qual fatto da quelli che sapevano lo stato delle cose fu giudicato quasi miracoloso. Ecco come ne parla un signore lucchese nei processi: « Fu tanta la riverenza e il credito che quei signori ebbero al detto signor cardinale Bellarmino, che s'indussero a rimettere tutte le differenze loro nelle mani dei si-

gnori cardinali Bellarmino e Farnese, e così poco dopo monsignor Vescovo fu ricondotto in Lucca, e ricevuto benignissimamente ». Il Papa n'ebbe grandissima allegrezza, come a cosa che grandemente desiderava, ma che già quasi più non sperava, convalidò con un suo Breve apostolico il compromesso e il trattato; e mons. Guidiccioni ricondottosi a Lucca, continuò a reggere in pace quella chiesa fino alla morte, che avvenne nel 1637.

Il terzo dei maggiori incarichi fu la protezione che per quindici anni continuò ad avere dei monaci Celestini. Essa gli costò bensì grandi pensieri e molte fatiche, ma altresì gli diede grande consolazione per i copiosi frutti che ne ricavò. Fin dal primo momento, prese ad esercitare quest'ufficio con tanta esattezza, che continuamente aveva alle mani il Breve di Paolo V che lo costituiva protettore, non solo per esigere, allegandolo, quel che gli si concedeva, ma più spesso ancora, per non estendere la sua potestà oltre i limiti assegnatigli. La sua prima e principal cura fu che nei capitoli si eleggessero ad abbati generali persone di specchiata virtù, zelanti della disciplina e prudenti nel governo. Al primo Capitolo non intervenne, e mandò altri in sua vece, per non essere ancora informato nè delle cose, nè delle persone; tuttavia ottenne che si riconducesse il Capitolo alla primitiva semplicità, da osservarsi poi in tutti gli altri avvenire.

Al qual proposito un testimonio nei processi riferisce: « Mi contò il Cardinale, che dovendosi una volta (ed era la prima) fare l'elezione del Generale dei padri Celestini, vennero molti che pretendevano, con gran quantità di lettere di raccomandazione: perchè, com'egli diceva, non pareva loro mal fatto, e lo chiamavano aiutarsi; egli ricevette tutte le lettere, e senza lasciare che si aprissero, le fece mettere in una cassa, finchè fosse finita l'elezione; e poi disse loro che giacchè quelle lettere non servivano più, si potevano abbruciare; e così fu fatto ». Al secondo capitolo dell'anno 1609, mandò in sua vece a presiederlo mons. d'Aquino, vescovo di Sarno, insieme al suo maestro di casa sig. Guidotti, a cui commise di rivedere tutta l'amministrazione temporale ed i conti di tutti gli abbati e priori della Congregazione. Ma nel terzo, che si tenne nel 1612, volle andare egli stesso, quantunque questo viaggio in paese montagnoso, quali sono gli Abruzzi, dove era l'abbazia di S. Pietro

Morone presso Sulmona, gli costasse non pochi disagi. Fece ai religiosi congregati ogni giorno adattissime esortazioni, in virtù delle quali tutto procedè con maravigliosa concordia. Intervenne a tutti gli atti capitolari, benchè assai sofferente della sanità, si ottenne quindi l'elezione di un ottimo Generale, e si statuirono opportunissimi decreti per l'accrescimento della religiosa osservanza. All'ultimo del 1618, non vi andò egli, nè vi mandò altri in sua vece, perchè le cose dell'Ordine si trovavano talmente ben stabilite, che, anche lontano il protettore, tutto poteva procedere in esso colla massima regolarità.

Assicuratone così il buon governo mediante la scelta di ottimi superiori, non gli riuscì difficile fare eseguire tutte quelle savie disposizioni, che egli, d'accordo coi Capitoli generali, aveva prese per una stabile riforma dell'Ordine. Al quale facevano grave danno tre ostacoli alla perfetta osservanza: la mancanza di appositi noviziati, la piccolezza di alcuni monasteri e la divisione fra i monaci delle varie nazioni. Si stabilirono dunque quattro appositi noviziati, uno per ciascuna nazionalità, nei quali i giovani, che prima si allevavano qua e là, a due o a tre per i monasteri, tutti adunati in un corpo si formassero da uno sperimentato maestro di spirito. Fatta poi che i novizi avessero la professione, se, per il poco sapere, non si potevano applicare allo studio delle scienze, si deputarono altri quattro luoghi dove loro si insegnassero le belle lettere; per gli studi delle scienze furono designati altri quattro monasteri, nei quali, sotto maestri di ugual bontà e dottrina, i giovani divenissero un giorno abili ad insegnare anche agli altri. Poi, per facoltà ottenutane dal Pontefice, riunì i piccoli monasteri ai maggiori, e quindi ottenne che la disciplina religiosa, appena possibile a conservarsi tra pochi, di molto si avanzasse. Da ultimo, coll'autorità del Papa e del Re di Francia, ritornò a fare un sol corpo i monasteri di Francia e delle Fiandre con quelli delle altre nazioni, in modo che tutti riconoscessero per unico superiore, non soltanto a parole, ma a fatti, l'abate generale eletto nel Capitolo. Questa ultima riforma non fu facile ad ottenere, per le molte e gravi difficoltà, che i monaci di oltremonti, spalleggiati anche dall'autorità civile, vi frapponevano, tanto che l'abate generale Alberici nei processi potè testificare: « Le dette difficoltà

erano di natura tale che, rispetto alle persone delle quali si trattava, pareva impossibile poterle superare: onde io, quando le aveva superate, giudicavo e tenevo per fermo che si fossero superate più per le orazioni del cardinal Bellarmino che per altra autorità ». Ottenuta così l'unità del comando supremo dell'Ordine, egli ne sostenne sempre l'autorità, e indarno si adoperarono quei che volevano sottrarvisi, con preghi, lettere ed anche intercessioni di principi, per ottenere da lui o di cambiar monastero, o di migliorare ufficio, o di ottenere governi.

L'unico riposo da tante fatiche era pel Bellarmino il ritirarsi ogni anno per un mese durante l'autunno nel noviziato di S. Andrea ed ivi, eccetto la corrispondenza epistolare strettamente necessaria, occuparsi unicamente delle cose dell'anima ed in comporre operette spirituali a vantaggio del prossimo. E frutti preziosi di questo tempo di riposo sono i cinque eccellenti opuscoli ascetici: *De ascensione mentis in Deum*, *De gemitu columbae*, *De septem Christi verbis in cruce prolatis*, *De arte bene moriendi* e *De aeterna felicitate Sanctorum*.

Tale fu in breve l'attività del Bellarmino durante il suo governo di vescovo e il suo cardinalato; dal che ci è dato conchiudere che, in ambedue questi altissimi uffici, si mostrò vero modello dei prelati ed emulo dei più grandi Santi, e che ben a ragione fu proclamato il Carlo Borromeo del suo secolo.

CAMILLO BECCARI S. I.

Lettera autografa ed inedita del Bellarmino.

(*Fuori, di mano del p. Anton Maria Bonucci d. C. d. G.*: « Lettera scritta di proprio pugno dal Ven. Servo di Dio Roberto Cardinal Bellarmino al Vescovo di Ripatransone »).

Molto ill. et Rm̃o Signore,

Mando a V. S. Rm̃a li sbozzi delle lettere, che Lei sa. Mi farà grasia di rivederle et emendare liberamente quello che gli pare et mi sarà grato che si mostrino anche al p. Minutolo: et poi da loro accomodate si diano al mio Segretario, che le riscriva et faccia quello che tocca al suo uffizio. Con questo prego a V. S. Rm̃a ogni contento. Di S. Andrea li 30 di settembre 1619.

Di V. S. molto ill. et Rm̃a
come fratello affm̃o per servirla
il Cardinale Bellarmino.

La genesi, le vicende ed i giudizi
delle Controversie Bellarminiane

Summarium. — I. Magna de Bellarmini doctrina et sanctitate opinio. — II. Controversia inter catholicos et haereticos reviviscit occasione *Centuriarum Magdeburgensium*. — III. Bellarmini prior munerum cursus. — IV. Eius in cathedra Collegii Romani praecursores. — V. In eadem magna doctrinae fama docet *Controversias*. — VI. Harum impressio expetitur. — VII. A munere docendi cessat, et theologus nominatur cardinalis Caietani, atque eius iter in Galliam. Volumen *Controversiarum* iam editum denuntiatur, damnatur, atque a libro indicis postea expungitur. — VIII. Censura P. Aratoris de libris Bellarmini, eorumque ab Auctore vindicatio. — IX. Quaestio de concilio illiberitano. — X. Fructus uberrimi *Controversiarum* Bellarmini. — XI. Earum iudicia.

I.

Il 17 settembre 1621, Paolo Alaleo, maestro delle cerimonie notava nel diario pontificio, *obiit cardinalis Bellarminus, vir doctissimus et omnium disciplinarum genere ornatus, ac contra haereticos propugnaculum fortissimum, aetatis suae annorum LXXIX et expiravit sanctissime ac devotissime* [1]. Un teologo dei minori conventuali, Marco Antonio Capello, annunziava la morte del grande porporato al suo generale in questi termini: « Oggi s'è data sepoltura all'illustrissimo Sig. Cardinale Bellarmino, che a dirlo propriamente è stato un mettere sotto terra il sole della Chiesa di Dio » [2].

[1] *Romana Beatificat. seu canonizationis ven. Rob. card. Bellarm.*, Romae. 1920, p. 187.
[2] *Ibid.*

La fama che aleggiava attorno al feretro dell'insigne controversista fu pari al cordoglio universale dell'Urbe [1], che in umile e devoto pellegrinaggio si era recata a visitarlo infermo nella modesta dimora di S. Andrea al Quirinale. Nè il chiaro splendore che irradiava in vita la persona del Bellarmino si spense colla sua scomparsa, anzi sfolgorò più vivido oltre l'avello, perchè riverbero di meriti, non di fallace opinione, quanto precoce all'encomio, altrettanto facile all'obblio. E invero la cara memoria del venerabile Cardinale conserva dopo tre secoli una fresca e rigogliosa vitalità, poichè

... validis radicibus haerens
Pondere fixa suo [2]

a guisa di quercia montana non soggiacque all'impeto dei turbini, provatisi a sfrondarne le cime.

Se i contemporanei lo salutarono *haereticorum formidulosum fulmen* [3]; ovvèro *haereticorum malleum* [4]; dai posteri fu riguardato non altrimenti che « il più valente controversista della Chiesa » [5]. Nè gli stessi eretici ebbero ad onta di lodarlo. Guglielmo Whitaker, uno dei più fieri antibellarminiani, riconobbe il Bellarmino *athleta invictissimus*, cui sarebbe parso follia superare [6].

Riccardo Montaigu tessè di lui questo elogio: *vir... admirandae industriae, doctrinae, lectionis stupendae, qui ut primus ita solus immanem illam molem et immensum chaos controversiarum, stupenda ingenii dexteri felicitate, artificio singulari excoluit, in ordinem redegit confusum prius, accurata diligentia, et multorum*

[1] Le sue reliquie tanto ricercate che Tommaso Demptster cantò. Ap. CIACON., t. II, p. 1905 (*Addit.* Victorelli):

Pars vestem lacerat, pars sacri tegmina libri
Sunt quibus et lecto, stragula rapta placent.
Et beat hunc, atque hunc morituri sparsa supellex
Relliquias tantas non capit unus homo.

[2] LUCANO, *Pharsalia.*

[3] FARINACCI, *Prosp.*, *De haeresi. epist. dedicat.*, Romae, 1616.

[4] ANT. SANDERO, *Elogia Cardinalium*, p. 63, Lovanii, 1626.

[5] RANKE LEOP., *Histoire de la Papauté*, II, p. 108.

[6] *De verbo Dei contra Bellarmin. epist. dedic.*

annorum studio eleganter expolivit, praeripuit ille palmam secuturis omnibus, et sibi desponsatam vel destinatam cuicumque laudem abstulit[1].

Non sarà quindi inopportuno, nel terzo centenario dalla morte, di rievocare quell'opera, che può dirsi la fiaccola inestinguibile della fama di Roberto Bellarmino (1542-1621), le *Disputationes de controversiis christianae Fidei*. Sarà questo un devoto omaggio alla memoria di colui, che tanta luce diffuse sulla cattedra del Collegio Romano, e del pari un fiore tardivo su la sua tomba modestamente cospicua nel tempio Farnesiano dell'Urbe.

II.

Nella seconda metà del secolo XVI, con la vita cristiana, rinverdì anche la polemica religiosa. Questa attinse alimento e baldanza dalle *Centurie Magdeburgesi*, le quali cominciarono a veder la luce nel 1559 in Basilea *per aliquot studiosos et pios viros*, guidati da Mattia Flacio Illirico (1520-1576), fervido allievo di Lutero, e profetato dal maestro quale sostegno al fatiscente edifizio della Riforma. Costoro col sussidio della storia derivata *singulari diligentia et fide* da vetustissimi monumenti letterari, non miravano che a denigrare la Chiesa Romana, secondo essi tralignata dalla primitiva istituzione. Anzi, dicevano crudamente, di mettere a nudo gli *initia, progressus, et conatus improbos* dell'Anticristo, nome simbolico da essi appiccato al Pontefice. Dopo quindici anni di improbo lavoro (1559-1574) comparve ultimata l'opera in 13 volumi, con pomposissimo titolo[2].

Con tale pubblicazione si avviò per una nuova orbita la controversia religiosa. L'editore Giovanni Oporino dichiarava quell'*opus* impareggiabile, nè esservene consimile *ab orbe condito, reipublicae*

[1] Ap. TIRABOSCHI, *Storia della letterat. italiana*, t. VII, part. I, p. 316, Roma, 1784.

[2] *Ecclesiastica historia integram Ecclesiae Christi ideam secundum singulas centurias, perspicuo ordine complectens, singulari diligentia et fide ex vetustissimis historicis, patribus, et aliis scriptoribus congesta per aliquot studiosos et pios viros in Urbe Magdeburgica.*

christianae et utilius et magis necessarium, in lucem editum. In esso però tanto l'ossatura che le intime fibre si scorgevano viziate da pregiudizi settari; tutto poi l'organismo era notevole per mancanza di serenità scientifica.

Ai primi albori della critica storica le centurie si rivelarono un'opaca macerie di detriti, raccattati a bello studio per seppellire sotto l'informe rottame la maestosa figura della Chiesa Romana. Incombe ancora oggidì su di esse il severo non meno che equo giudizio dell'illustre Onofrio Panvinio (1529-1568): *falsam historiam sathanae artibus contextam ad quaerendam mendacio auctoritatem* [1].

Pur nondimeno al loro comparire si ingenerò ne' cattolici non infondato sgomento. La cagione di simile fenomeno proveniva dalla scarsa cultura dell'antichità ecclesiastica fin allora purtroppo negletta. *Nulla res in Ecclesia,* scrisse il Baronio, *ita hactenus negligi visa est ac rerum ecclesiasticarum gestarum vera certa, atque exacta diligentia, perquisita narratio* [2].

Nelle file del clero abbondavano « juristi e canonisti » [3], ambiziosi dei benefizi ecclesiastici, cui le discipline giuridiche aprivano una via ampia e sicura; e se pur non mancavano teologi, le loro armi tuttavia quasi arrugginite non ferivano che il fior della cute: laonde abbisognavano di novella e più dura tempra per infliggere micidiali colpi al nemico.

Prima dei Centuriatori la polemica religiosa era circoscritta nel campo della Bibbia, dai novatori interpretata a capriccio, o col sussidio della filologia, ereditata dall'umanismo. Ma essi della Bibbia non ritenevano, se non quanto lo Spirito Santo parla privatamente al cuore di ciascuno, rinnegando ogni tradizione, e qualunque autorità della Chiesa, cui negavano persino la visibilità. Dagli apostati erano pure ricantate le obbiezioni apprese in convento nelle scolastiche esercitazioni, più a sfoggio di ingegno, che per desìo di assodare la verità. Le *centurie* fornivano invece un genere nuovo

[1] *De primatu Petri,* in ZACCARIA, *Thesaur. Theolog.*, VII, II, p. 1003.

[2] *Annal. Ecclesiast.*, I, 4, B, praefat.

[3] Così il Bellarmino. Cfr. TACCHI-VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, I, p. 65.

di armi per combattere la chiesa, o almeno un magico orpello per sedurre le menti già proclivi alla novità. Perciò il B. Pietro Canisio suggeriva che l'insegnamento impartito ai chierici quinci innanzi fosse attemperato ai bisogni del tempo: *cumque sit alia nunc ingeniorum quam olim habitudo* [1].

Coi monumenti dell'antichità si attaccavano i dogmi, i riti, le sacre tradizioni, le immagini, l'autorità del pontefice, e quanto di più venerabile era nel cuore del popolo cristiano.

A Roma per combattere l'eresia si pensava « di dividere la fatica fra molti »; [2] ed in pari tempo ai padri gesuiti di Germania si dimandava una confutazione degli errori de' magdeburgesi, breve e sommaria, « che rilevasse soltanto le contradizioni e gli assurdi dei libri eretici, per levarli la fede nel resto » [3]. Ma il Canisio rispondeva al Borgia, che dopo maturo consiglio non sapeva come superare la difficoltà del lavoro richiesto. E ne apportava per ragione: *nullus fere nostrum in historiis ecclesiasticis vel mediocriter versatus est* [4]. Poichè un tal ramo di studi, destinati a combattere *doctos et contentiosos*, avrebbe assorbito tutto l'uomo, *totum hominem vendicat sibi* [5]. Soltanto il Panvinio era in grado di cimentarsi cogli avversari, non avendo chi l'uguagliasse nelle cognizioni storiche: *cum nullum sibi fere parem habeat in cognitione historiarum* [6]. Ma la gloria di confutare i centuriatori era riserbata a Cesare Baronio, l'amico intimo del Bellarmino, il quale negli *Annales ecclesiastici* condotti fino ad Innocenzo III demolì l'edifizio Magdeburgese, e si acquistò un nome immortale nella Chiesa.

III.

La confutazione dell'eresia era una materia ardua e difficile, perchè se trattata seriamente « addimandava nel controversista » *scientiam prope infinitam non modo variarum disciplinarum et*

[1] BRAUNSBERGER, *op. cit.*, III, p. 31.
[2] *Salmeronis Epist.*, II, p. 31.
[3] BRAUNSBERGER, *op. cit.*, V, p. 522.
[4] *Ibid.*, p. 522.
[5] *Ibid.*, p. 523.
[6] *Ibid.*, p. 523.

linguarum, sed etiam totius antiquitatis omnium historiarum et temporum [1].

Bisognava snodare e chiarire questioni, che, a guisa di vergini selve, erano rimaste fin allora impervie. Perocchè intorno alle controversie *de Ecclesia et de romano Pontifice, pauci; in reliquis fere nulli... laboraverunt*, così il Bellarmino al P. Gretser [2]. Avventurarsi in cotale labirinto senza capo nè uscita doveva sembrare ai più un'arrischiata se non cieca temerità. La Provvidenza però aveva predestinato il nostro Roberto ad impugnare dalla cattedra e colla penna la multiforme eresia del secolo XVI fronteggiando tutti i suoi corifei.

Appunto al rincrudir della lotta contro la Chiesa, egli diciottenne si stringeva coi voti religiosi al sodalizio Ignaziano.

Divelto dal magistero delle lettere umane, fu trapiantato a Padova, dove ringiovanì le dispute teologiche tra gli scolari dell'ordine. In quella verde giovinezza i superiori ne commendavano già « il buono spirito, la grazia, l'erudizione » [3]. Ecco però un ordine di Roma che lo trasferisce a Lovanio, per terminare i suoi studi di teologia, e predicare le domeniche agli studenti di quella celebre università. La provincia romana ne sentì profondamente l'allontanamento « perchè non v'era persona di maggiore aspettazione [4] ».

Al Ribadeneira sembrò quella dipartita pregiudizievole alla scuola patavina di teologia [5], poichè smorzandosi l'ardore delle dispute, vi sarebbero in pari tempo decaduti gli studi. « Ma il comando era perentorio, ed il Bellarmino dovette portarsi a Lovanio », però con promessa « di tornarsene dopo in Italia » [6]. Il 1° di aprile 1575 scriveva di là al cardinal Sirleto: *nunc Lovanii dego in celeberrima et florentissima Galliae Belgicae academia. Ita enim visum est sapientissimis nostri ordinis moderatoribus* [7].

[1] BELLARMIN., *Controvers.*, t. I, in princ., Venetiis, MCXCIX.
[2] BARTOLI, *Vita*, l. 1, c. 12.
[3] LE BACHELET, p. 63.
[4] *Ibid.*, p. 67.
[5] *Ribadeneirae Mon.*, I, p. 665.
[6] LE BACHELET, p. 72.
[7] *Ibid.*, p. 91.

Davvero saggio era stato il consiglio de' superiori nel mandarlo a Lovanio, avvegnachè quivi appunto cominciò il suo tirocinio della formazione intellettuale. Per lo spazio di sei anni lesse teologia nel nostro collegio, *summa auditorum frequentia et singulari doctrinae opinione* [1]. Benchè « senza alcun titolo » alla sua scuola « si accalcavano » più auditori, scriveva egli stesso al Polanco, che in quelle « di molti altri » con « gran tituli » [2].

Il *diarium secundum* del collegio *Anglo-Duaceno* ricorda le lezioni del nostro Roberto *docte, breviter, et perspicue elaboratas, ac non ita pridem Lovanii praelectas* [3]. Ma nel soggiorno di Lovanio, oltre l'avanzare speditamente i suoi passi ne' sentieri intricati delle questioni scolastiche, il Bellarmino spaziò eziandio nei campi più ameni della sacra erudizione, e quasi presàgo del suo avvenire con licenza de' superiori si die' a studiare ancora le opere degli eretici [4] di quella età.

Di quel periodo della sua gioventù, fecondo per lui di svariata cultura, rievoca il grato ricordo nel libro *De scriptoribus ecclesiasticis* dato in luce nel 1613 « dove nella prefazione rammenta »: *Ante annos circiter quadraginta, cum me ad sacram theologiam in scholis explicandam compararem, in lectionem veterum scriptorum non indiligenter incubui, tum ut eorum doctrinam haurirem, tum ut legitima et vera eorum opera a falsis et supposititiis separarem.*

Dopo i sei anni di insegnamento assiduo, faticoso e snervante, sentì il desìo di rivedere la patria: *tenetur magno desiderio redeundi in Italiam*, scriveva il P. Baldovino de Lange, pregando il P. Generale Mercuriano di non contrastarglielo: *ne in hoc desiderio mora longior moerorem illi adferat* [5]. La risposta fu che Bellarmino venisse difilato a Roma: *recta Romam venire* [6].

[1] Le Bachelet, p. 102, not. 2.

[2] *Ibid.*, p. 83.

[3] *Records of the English Catholics, under the penal laws*, I, p. 117, London, MDCCCLXXVIII.

[4] Le Bachelet, p. 84-85, Lettera del 1° agosto 1573 al P. Mercuriano.

[5] Le Bachelet, p. 101.

[6] *Ibid.*, p. 102, not. 1.

Così Roberto il 25 agosto 1576 terminava le sue lezioni teologiche nel collegio di Lovanio, e col 1° settembre si pose in viaggio, a la volta di Roma, restando nella scolaresca *pietatis et eruditionis suae memoria* [1].

IV.

Nel pensiero dei superiori dell'ordine, il Bellarmino era predestinato alla lettura delle controversie nel collegio Romano. Questa cattedra occupata dal fratello Diego Paez, durante l'anno scolastico 1561-1562, « con buona sodisfattione dell'uditorio » [2] era stata presto soppressa.

Dopo un decennio di vacanza vi montava il P. Giacomo de Ledesma *in refellendis erroribus haereticorum altissimae foecundissimaeque doctrinae* [3], che, trascorso appena l'anno 1571, fu alleggerito di quel peso, troppo grave per avventura alle sue forze scadute [4]. Nel *Catalogo dei dignitari* [5] vi comparisce finalmente il P. Giovanni Fernandez l'anno 1574; nondimeno questa volta altresì la lettura delle controversie ebbe vita precaria.

Il pontefice Gregorio XIII vedendo la Germania in gran parte sedotta e dilaniata da multiformi eresie, per aprirsi la via di ridurla, aveva portato fino a cento il numero degli scolari tedeschi, educati nel collegio Germanico di Roma. Non contento di tanti, aggiunse più tardi le entrate per altri cinquanta; tutta gioventù scelta e destinata al sacerdozio, che tornata in patria avrebbe fruttificato in quella vigna del Signore cotanto danneggiata dalla eresia [6].

Fondò pure Gregorio e dotò con munificenza di principe il collegio Inglese, che insieme al già mentovato frequentavano le scuole dell'Ateneo romano. Cotesti giovani alunni di entrambi gli istituti

[1] *Ibid.*, p. 102, not. 2.

[2] *Lainii Mon.*, VI, p. 148; *Borgiae Mon.*, III, p. 684.

[3] Sacchini, *Histor. Soc. Iesu*, part. III, l. VIII, n. 183.

[4] *Borgiae Monum.*, V, p. 651.

[5] Biblioteca Vitt. Em., ms. LI = 1666, Fondo gesuitico.

[6] Cfr. Maffei, *Degli Annali di Gregorio XIII*, l. II, n. 3, t. I, p. 70-71. Roma, 1742.

richiedevano una formazione intellettuale rispondente ai bisogni de' loro paesi. Donde la necessità di una cattedra stabile delle controversie allora agitate, che addestrasse *quam diligentissime et planissime* quei chierici *quasi novos milites in suis ipsorum provinciis... cum inferorum copiis congressuros* [1].

Ora chi meglio del Bellarmino avrebbe potuto disimpegnare tale ufficio? Quindi a lui i superiori volsero tosto i loro sguardi, incarnando un disegno già da tempo concepito, vale a dire quello di affidargli la cattedra delle controversie.

Vero è che egli aveva abbandonato Lovanio l'anno 1576 sul principiar di settembre [2] con forze assai logore *prostratae valetudinis* [3], però *ubi... aërem italicum haurire inciperet, mirum est, quam in corpore suo mutationem senserit* [4].

Lungo il viaggio alla volta di Roma, andò migliorando, a segno che ivi giunto i superiori lo giudicarono in grado *controversias in gymnasio Romano explicare* [5].

Con lui apparisce ufficialmente ne' vetusti catalogi il *lector controversiarum*, laddove de' suoi precursori non si ha in quelli veruna notizia. Per questo motivo furono taciuti dai biografi del cardinale. Veramente fu singolare vanto del Bellarmino lo avere impresso a quell'insegnamento un nuovo indirizzo, riallacciando con filo mirabile le questioni da formare di esse un vero e perfetto organismo: *eam disputandi rationem inivi, ut controversias fidei omnes complecterer, ac partim eas in sua membra tribuerem, partim cum aliis iungerem et copularem, ut alia aliam sereret, et alia penderet, et nasceretur ex alia, et ex omnibus unum doctrinae corpus integrum et perfectum suisque numeris absolutum exsisteret* [6].

Le questioni invece ventilate dal P. de Ledesma, a giudicare dalle rimasteci manoscritte, sono delle membra sparte, senza connessione fra loro. Tratta egli *de imaginibus, de dispensatione in gradibus prohibitis, de traditionibus, de diebus festis, de sacris vasis*

[1] BELLARMIN., *Controvers.*, t. I, *Ad lectorem.*
[2] LE BACHELET, p. 102.
[3] *Autobiographia*, n. XXIV.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*
[6] BELLARMIN., *Controvers.*, t. I, *Ad lectorem.*

et vestibus[1], dove se traluce un ragionamento limpido e conciso, con buon corredo di testi, tolti dai padri e scrittori ecclesiastici, manca tuttavolta quella ampiezza, sintesi ed armonia, non che quello sguardo storico, che sono prerogative singolari ed eminentemente cospicue nel Bellarmino.

V.

Il 26 di novembre[2] correndo l'anno 1576 a soli trentaquattro anni di età, Roberto Bellarmino esordiva il suo corso nel collegio Romano, che per lo spazio di undici anni vi continuò di poi a leggere con plauso e stima universale. Crebbero gli scolari, e le controversie, solite per l'innanzi a spiegarsi *bis in hebdomada* due volte la settimana, *singulis diebus coeperunt exponi*[3], diventarono lezione quotidiana alla prima ora del mattino.

La materia da lui presa a svolgere comprendeva *meliorem et magis necessariam theologiae partem:* egli entrava a trattare *non de stillicidiis, et fundis, non de rebus levibus; quae parum refert utrum sic an aliter se habeant; non de metaphysicis subtilitatibus quae sine periculo ignorari, et interdum etiam cum laude oppugnari possunt; sed... de permultis gravissimis et difficillimis quaestionibus, quae ad ipsa fidei pertinent fundamenta*[4]. Con uno sguardo comprensivo egli passava in rassegna le eresie che allora travagliavano la Chiesa occidentale, riducendole tutte al nono e decimo articolo del simbolo. È indubitato che, fin dal primo incontro, il nuovo professore superasse la espettazione de' suoi scolari, fissando alla cattedra del collegio Romano la fama di già procacciatasi a Lovanio.

In breve, dal recinto della scuola, la rinomanza di lui valicò i mari ed il Whitaker scriveva che Roberto *controversias theologicas summa omnium admiratione acclamationeque tractavit*[5]. Le

[1] Mss. conservati negli archivi della Compagnia di Gesù.
[2] Dalle note prese a volo da uno scolare. Cfr. Le Bachelet, p. 103.
[3] Biblioteca Vitt. Em., ms. 3715 (Fondo gesuitico, prov. romana, an. 1576).
[4] *Controvers.*, t. I, in princ.
[5] *De verbo Dei contra Bellarm. epist. dedicat.*

note prese dagli scolari erano avidamente ricercate. I dettati del professore *studiose ab auditoribus excepta, transcripta et transmissa, ut quasi cimelia haberentur* [1].

E invero l'erudizione svariata e vastissima, la modestia, la immensa dottrina, la lealtà usata cogli avversari erano tali prerogative da attirargli l'amore e la simpatia dei discepoli, che numerosi pendevano dal suo labbro.

E quanto alla lealtà nel combattere, ci piace di rammentare ciò che egli diceva inaugurando il secondo anno del suo corso. Siccome la materia era *de romano Pontifice*, fin dall'inizio mise in guardia gli scolari di non fondare la stabilità della Chiesa sull'incerto sostegno della vita incorrotta dei successori di Pietro, allora cotanto bistrattati dalle centurie magdeburgesi. Imperocchè Iddio aveva permesso *ut etiam quidam parum probi pontifices aliquandiu hanc sedem tenerent et regerent* [2].

A nulla giovava che gli eretici si affannassero tanto nel raccozzare i falli di alcuni di loro, poichè, diceva, *nos enim agnoscimus et fatemur, ea fuisse non pauca* [3]. Donde seguiva che il romano Pontificato non restasse in piedi *humano consilio, prudentia et viribus, sed quia petra a Domino roborata, divinitus fundata... singulari providentia et protectione munita est* [4]. Que' vizi umani, decantati con parassitica voluttà per offuscare la gloria della Sede romana, conferivano invece a lei maggiore splendore ed incremento [5].

Così dalla cattedra del romano Ateneo, il solo Bellarmino teneva testa ad un esercito di nemici, che sbaragliati e confusi dovevano mordere la pietra e darsi per vinti. Egli educato al metodo scolastico dissipava i sofismi dei teologi luterani, calvinisti, melantoniani, ed antitrinitari, che, se fra loro discordi, convenivano però nel combattere la Chiesa romana. A lui, familiare negli scritti dei Padri e degli storici, perito nelle lingue greca ed ebrea,

[1] *Ibid.*

[2] *Controvers.*, t. I, p. 497, praef. habita an. MDLXXVII, Venetiis, MDXCIX.

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*

non arrivava l'insulto d'ignoranza scagliato così spesso contro i cattolici dagli avversari. Egli iniziato alla critica poteva prendere in giro l'Illirico, dimostrando le sue asserzioni *omnia mere esse mendacia* [1]. Chi vuol farsene un'idea, legga il capitolo testè citato, dove, con garbo e con certa sfumatura gentilmente ironica, segue passo passo i magdeburgesi, *praeclari illi religiosissimi historici* [2], nuda le loro menzogne, e le sfata con prove cavate dai Padri, dagli storici, non che dai poeti dell'antichità cristiana. Con finezza di critica storica il nostro Roberto dissipa eziandio la putida favola della papessa Giovanna [3], pullulata dalla credulità infantile di alcuni cronisti de' bassi tempi, poi sfruttata avidamente da magdeburgesi nella IX centuria, c. 20, non che espolita con insulse particolarità. Tante altre favole fiorite intorno alla persona dei pontefici, e trapiantate nel terreno delle centurie [4], al soffio rovente della critica Bellarminiana, disseccarono. Nella III centuria, c. 6 si asseriva « avere il papa Cornelio insegnato » *in calice Domini solam aquam esse offerendam*. Chiarito l'abbaglio preso da centuriatori, il Bellarmino in tono di compassione soggiunge: *sed magdeburgenses tunc forte largius biberant, et scintillantibus ac trementibus oculis unum legerunt pro alio* [5].

Coll'anno 1584 si pose termine alla nuova fabbrica del collegio Romano, iniziata e compiuta dalla generosa munificenza del pontefice Gregorio XIII. Questo evento faustissimo per gli studi suggeriva al Bellarmino *pleniorem et iucundiorem praefationem* [6], al riaprimento delle scuole, che ebbe luogo a' 9 di novembre dell'anno testè accennato. Colmavano di insueta letizia il suo animo *Gymnasii amplitudo, nova studiorum auspicia, novi auditorum concursus, ipsae propemodum sedes ac parietes*, compensando tale spettacolo il fastidio di dover combattere nemici, i quali sembravano di volere *de stultitiae palma contendere, vel de gloria im-*

[1] *De Romano Pontif.*, l. III, c. 21.
[2] *Ibid.*, t. II, p. 702.
[3] *Ibid.*, l. III, c. 24.
[4] *Ibid.*, l. IV, c. 8, 9, 10, etc.
[5] *Ibid.*, l. IV, c. 8.
[6] *De controvers.*, t. III, praef., Venetiis, MDXCIX.

peritiae dimicare[1]. Nella nuova aula del grande ateneo consacrato *Religioni et bonis artibus,* il Bellarmino espose il programma dell'anno scolastico, in cui dava principio alla controversia *de sacramentis,* su cui favellavano gli eretici di allora con tanta leggerezza e vanità. Cotale disputa, diceva, *nec iucunditate vacua esse poterit, cum spectaculum furiosorum inter se, et cum sanis concertantium exhibeat*[2]. In essa, egli affronta Lutero, Calvino, Melantone, Zuinglio, Kennizio, e l'ineffabile Swenkfeld, negatore dei sacramenti, *quippe homo supra modum spiritalis, atque Angelicus,* dice ironicamente, *solo spiritu vivendum putat*[3].

Ma se tale era, doveva recar meraviglia che *non tacita mentis cogitatione contentus, verbis et literis corporalibus dogmata sua explicanda putaverit:* nè conveniva *virum tam spiritualem, pulmoni ac palato, linguae ae dentibus, sapientiae suae arcana committere.*

Terminava la bella prefazione con accennare al nuovo mostro dell'eresia, l'*ubiquità,* che nello spazio di pochi anni nella stessa contrada *prodiit, periit et revixit,* per opera dei medesimi Luterani[4]. Di maniera che si spacciava adesso per dogma quel che tredici anni innanzi fu condannato come pestilentissima eresia. La prefazione Bellarminiana è una succinta storia delle *variazioni,* più tardi ampiamente e magistralmente descritta dal vescovo di Meaux. Per giudicare della fatica che costò al nostro Bellarmino la controversia dei sacramenti, basta dire che egli cita in essa, e non di seconda mano, 259 scrittori ecclesiastici, e 59 tra storici, filosofi ed umanisti, senza contare le opere degli eretici da lui lette per confutarle. Eppure allora non v'era la *Biblioteca Patrum* del Galland, nè la collezione del Migne, che gli avrebbero reso meno grave tale fatica.

Per lo spazio di undici anni, il Bellarmino tenne la cattedra delle controversie (1576-1588) *in quo munere perseveravit annis*

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, in fine.

undecim, dice egli stesso nella autobiografia [1]. Dopo di lui restò vacante ne' settantotto anni che seguirono (1588-1666). Sono ignorati i motivi per cui i superiori soppressero quella cattedra, nè i biografi più vicini al fatto si curarono di indagarli. Però l'insegnamento delle controversie non cessò del tutto: atteso che la lettura di esse fu continuata nel collegio Germanico per i giovani tedeschi, quivi educati al sacerdozio, con mezz'ora al giorno nel primo biennio teologico. I libri del Bellarmino dovevano servire di base alla trattazione delle questioni [2].

Nel 1666 ripristinata la cattedra nel collegio Romano, vi insegnò per un anno il P. Cristoforo Auch [3]; poscia nel 1672 per un biennio il P. Adamo Burghaber [4]. Con approvazione universale di Roma [5] fu rimessa quella cattedra dal P. Tirso Gonzáles, preposito generale dell'ordine, nel 1697. Infatti costui presentò un memoriale al pontefice Innocenzo XII per il ripristinamento del corso delle controversie nel romano ateneo, « per aiuto dei fratelli oltramontani che abitavano ne' confini d'Italia nelle frontiere degli heretici, ed altri forastieri uditori della teologia, per farli strumenti

[1] *Autobiographia*, n. XXIV.

Da un ms. della *Bibliot. vaticana*, vat. lat. 6613-6617, rileviamo l'ordine cronologico delle materie insegnate dal Bellarmino nei primi sei anni:

Annus primus	1576-1577. —	De verbo Dei, Traditionibus, Ecclesia et Conciliis.
» secundus	1577-1578. —	De pontifice romano et de clericis.
» tertius	1578-1579. —	De monachis, laicis et Purgatorio.
» quartus	1579-1580. —	De sanctis, et de gratia primi hominis et peccato.
» quintus	1580-1581. —	De libero arbitrio et de iustificatione.
» sextus	1581-1582.	De Christo (LE BACHELET, p. 523).

Sappiamo d'altronde che nel 1584-1585 trattò *De sacramentis in genere*; nel seguente: *De sacramento Eucharistiae*, lett. 93, LE BACHELET, p. 143.

[2] STEINHUBER, *Geschichte des Collegium Germanicum und Hungaricum*, II, p. 8-9.

[3] *Catalogo dei dignitari*, ms. LI (1666), Fondo gesuitico della Biblioteca Vittorio Emanuele.

[4] *Ibid.*

[5] Lettera del P. Tolomei al González citata in LE BACHELET, p. 520, not. 1.

atti alla conversione degli altri quando ritornino alla loro patria » [1].

Fra le ragioni addotte dal González, v'era anche questa, « che le difficoltà che dipendono dalla storia, dai concili e da detti dei Padri non si possono solo con l'ingegno e con la scholastica sciogliere fondatamente et hanno bisogno di particolare studio » [2].

Così la lettura fu ripresa dal P. Giovanni Battista Tolomei, e continuata per un novennio (1697-1706); dopo di lui si succederono ininterottamente i lettori fino al 1773, ultimo della Compagnia, in cui il P. Gregorio Vittori chiuse il ciclo di essi [3].

VI.

Da ogni parte giungevano lettere al P. Everardo Mercuriano, con prieghi di indurre il Bellarmino a « fare pubblica al mondo colla stampa questa sua divina opera delle controversie » [4]. Trovò qualche ostacolo il Mercuriano nell'umile sentimento, che di sè aveva l'autore; così lui morto il 1° agosto 1580, l'opera desiderata non vide per allora la luce.

Quattro anni più tardi, cioè a' 15 luglio 1584, il Bellarmino scriveva al P. Salmerone: « Quanto alle controversie è vero che si fa grande istanza da molte parti, che si stampino, e Nostro Padre (Claudio Acquaviva succeduto al Mercuriano) mostra desiderarlo molto, ed ha deputato alcuni padri per censurarle, e già sono arrivati al fine del primo tomo. Nondimeno simili cose vanno in lungo ed io desidero, se è possibile, non vadino fuora così presto, per non averle potuto pulire, ed acconciare come si conveniva » [5].

L'autore non per impulso spontaneo, ma *superiorum iussu*, permise la stampa delle sue controversie. Correvano a' suoi tempi

[1] *Ibid.*

[2] *Ibid.*, p. 521.

[3] *Catalogo dei dignitari* cit.

[4] *Vita del card. Bellarm.*, l. I, c. 12.

[5] Ap. Le Bachelet, *Bellarmin avant son cardinalat. Correspondance et documents*, p. 142.

moltissime opere dello stesso genere, pubblicate da insigni scrittori *de singulis ferme controversiarum capitibus*, ma la stessa copia abondante le rendeva inaccessibili ai lettori, i quali avessero bramato *brevi tempore cognoscere et ea praesidia atque arma sibi comparare.*

Desideravasi quindi che le controversie allora agitate *in unum corpus redigerentur*, così ciascuno sarebbe stato in grado *parvo tempore, facili sumptu, nec magno labore* di acquistare quelle cognizioni necessarie per fronteggiare i nemici. Ciò fece il nostro Bellarmino, e che riuscisse nel suo intento, dice modestamente: *aliorum erit iudicium.* Egli le dava alla luce *ut iis utantur qui volent: donec plenius et elaboratius ab alio aliquo, qui magis abundet ocio et ingenio in eodem genere prodeat* [1].

Nè la stampa doveva costare a lui tanto lieve fatica, usato come era di scriverle e riscriverle di proprio pugno [2]. Finalmente egli si decise alla pubblicazione, perchè *tanta contentione ad praelum coeptae postulari* che alcuni già minacciavano di dare fuori, come correvano manoscritte per opera degli scolari [3]. Così l'autore fu costretto *opus adhuc rude et impolitum... emittere, ne magno cum dolore disputationes in scholis exceptas, laceras videlicet et mutilas et mendis undique refertas, typis excusas cerneret* [4].

Coll'anno 1586 vedeva la luce il primo tomo delle tanto desiderate *disputationes* del nostro controversista. A dir vero l'accoglienza non poteva essere più lusinghiera, nè più auspicato il successo. Dalla Germania il P. Teodorico Canisio informava a' 10 maggio 1587 l'Acquaviva che quel libro, avidamente comprato, leggevasi con gran frutto: *avidissime emitur, et legitur magno fructu* [5]. V'era grande aspettazione del secondo volume: *expectamus secundum tomum controversiarum* [6], mentre del già uscito correva una edizione in forma di *enchiridion* più maneggevole, fatta a

[1] *Controvers.*, t. I, praef.
[2] *Romana, Beatif. seu canonizationis*, p. 17, Romae, 1520.
[3] *Controvers.*, t. I, praef.
[4] *Ibid.*
[5] Le Bachelet, p. 171, not. 3.
[6] *Ibid.*

Ingolstadt per appagar le brame dei molti, ansiosi di averne un esemplare [1].

Similmente da Lovanio il P. Lessio rallegravasi coll'autore, che le controversie *de sacramentis* fossero già in procinto di veder la luce, poichè ne avrebbe usato con suo pro, se venute a tempo [2]. Ed ai 9 gennaio 1591, gli tornava a rammentare *tertius tomus hic avidissime expetitur praesertim in seminario Regio in quo nunc est flos studiosorum* [3].

Alla fiera di Francoforte il tomo secondo era andato a ruba: *statim distractus fuit* e se il tipografo avesse recato colà duemila esemplari, neppure uno sarebbe rimasto invenduto [4]. Questo volume era come la seconda parte delle dispute *quae ante hoc biennium... prodierunt.*

L'autore, inviando una copia di quello al suo germano Nicola, gli diceva: « Pregate Iddio che mi dia grazia di finire il terzo ed altre cose, che ho per le mani » [5]. Ciò scriveva il 19 luglio 1589, quando egli non poteva immaginare il nembo addensatosi più tardi sopra di lui, che avrebbe ritardato la pubblicazione del terzo volume.

VII.

Sisto V professava grande stima pel nostro teologo, di che aveva dato contrassegni non dubbi. Lo pose ai fianchi del cardinale Enrico Gaetani, come teologo, quando costui fu inviato dal pontefice in Francia con ufficio di Legato nel burrascoso periodo della *Lega santa,* formatasi per impedire al re di Navarra di succedere al trono, dopo l'assassinio di Enrico III (1574-1589).

Dapprima Sisto propendeva per la Lega, poscia chiarito dal cardinale di Vendôme, e dal duca di Lussenburgo, mutò disegno. Il Gaetani proclive d'animo verso la Spagna, e tenendosi alla prima

[1] *Ibid.*, p. 171, not. 3.
[2] *Ibid.*, p. 171.
[3] *Ibid.*, p. 280.
[4] Così il P. Tyreo all'autore (29 sett. 1588), *ibid.*, p. 219.
[5] Le Bachelet, p. 240.

istruzione avuta dal papa, non secondava l'indirizzo politico del medesimo.

Di qui il lamento del pontefice che dal Legato si fossero oltrepassate le sue istruzioni, e si fosse palesato troppo ligio ai ministri spagnuoli in Parigi [1]. Accanto al Gaetani era il teologo a cui non poteva toccare sorte diversa dal Legato, caduto in disgrazia di Sisto V.

Ai cortigiani non poteva offrirsi più fortunata congiuntura per mettere il Bellarmino in mala vista presso il pontefice. È da sapere che la sua scelta a teologo aveva attizzato la fosca fiamma dell'invidia in coloro « che di sè presumevano quell'onore » [2] di che l'innocente teologo ebbe a provare gli effetti dei rabbiosi morsi, con cui fu assannato a Roma dai delusi nelle vagheggiate speranze. Questa malefica genìa nata a strisciare, ma *sublimitatis avida* [3] come la pianta, che ne ritrae l'immagine, si adoperò affannosamente perchè fossero proscritte le opere del Bellarmino [4]. Ora il tomo terzo delle controversie aveva di già sofferto non lieve indugio alla sua pubblicazione, assai desiderata dall'autore, per avere « perso quattro mesi nelle strade » [5] nel suo viaggio in Francia. Infatti, lasciata Roma il 2 ottobre, non era giunto a Parigi che a' 21 gennaio 1590 [6].

Della tunica molesta che tessevano gli emuli in Roma a suo danno, il Bellarmino neppure valeva ad immaginarlo, ignaro come era delle vie battute dall'invidia. I cortigiani si studiarono di tramutare in avverso l'animo di Sisto V, poc'anzi propenso al teologo, denunziandogli una proposizione inserita nel tomo primo delle controversie, dove è negato al pontefice « il dominio diretto nel temporale di tutto il mondo » [7]. Non era una dottrina nuova,

[1] DESJARDINS, *Négociations diplomatiques*, V, p. 83; DE HUEBNER, *Storia di Sisto V*, vol. II (*trad. fr.*).

[2] FULIGATTI, *Vita del card. Bellarmino*, c. XI, p. 74, Roma, 1624; BARTOLI, *Vita* etc., l. II, c. 1, p. 146, Napoli, 1739.

[3] PLINIO, *Hist. nat.*, l. XIX, c. 5.

[4] BARTOLI, *ibid.*

[5] Lettera al P. Creswell, 19 febbr. 1590, in LE BACHELET, p. 259.

[6] Lettera al card. Filippo Spinola, 23 gennaio 1590, *ibid.*, p. 254.

[7] *De Summo Pontif.*, l. V, c. 3.

giacchè l'aveva pur insegnata il celebre domenicano Francesco Vittoria[1] († 1546), mezzo secolo prima di lui; ma non doveva piacere agli orecchi di Sisto V. Quale fu quindi la sorpresa cagionata al nostro Roberto da una lettera del P. Acquaviva in data 19 febbraio 1590, con cui gli notificava il rumore suscitato nel papa dalla proposizione *in temporalibus Papa non est dominus orbis*[2]. A parare il colpo, l'Acquaviva aveva informato dell'affare Giannantonio Fachinetti, allora cardinale, poi pontefice (1591) col nome di Innocenzo IX. Questi professava la stessa opinione del Bellarmino. L'Acquaviva si era pure abboccato col cardinale di S. Severina, Giulio Antonio Santori, amico ed ammiratore del nostro controversista. Ma avendo un frate francescano presentato un libro al papa sul medesimo soggetto in cui si impugnava l'altra opinione, rinfrescò il rumore[3].

Il papa intanto aveva sottomessa la questione ai cardinali della Congregazione dell'*Indice*, « i quali per grazia di Dio, diceva l'Acquaviva, sono amorevoli della Compagnia »[4].

Erano costoro Guglielmo Allen, Giambattista Castagna, Ascanio e Marc'Antonio Colonna, coi quali avuto un colloquio, l'Acquaviva confortava il Bellarmino a non pigliarsi fastidio, atteso che « que' Signori » come tutti intelligenti la tenevano con lui, ed il papa informato che era « commune opinione de' theologi » l'avrebbe accettata[5].

Ai 23 di febbraio 1590 un'altra lettera del medesimo annunziava al Bellarmino, che sul punto controverso doveva il P. Azor fare una relazione alla Congregazione dell'Indice; la quale poi fu giudicata non necessaria, sembrando ai cardinali sufficiente di riferire le cose al papa in modo, che restasse soddisfatto[6]. Forse avrebbero desiderato che nella seguente edizione venissero mutate

[1] *Relectiones. XIII, de potestate Ecclesiae... de potestate Pontif.*, etc. Ingolstadt, 1580.

[2] Le Bachelet, p. 259.

[3] *Ibid.*, p. 260.

[4] *Ibid.*, p. 260.

[5] *Ibid.*, p. 260.

[6] *Ibid.*, p. 262 e 265.

alcune parolette, moderando le espressioni, « astenendosi dal chiamare *errore*, la sentenza contraria »[1]. Dopo studiata la questione i cardinali dell'Indice decisero che in altra edizione non si ponessero « i titoli negativi » ma problematici *Utrum Papa habeat* e non si chiamasse errore l'opinione, che *Christus habuerit dominium temporale*[2], « poichè questo in Roma era ricevuto molto male ».

La lettera scritta dal Bellarmino alla Congregazione, in difesa della sua sentenza, ebbe accoglienza favorevole, ed il cardinale Colonna promise di fare ogni buon ufficio per il felice riuscimento del negozio[3].

L'ultima lettera, che il P. Generale Acquaviva scrisse al Bellarmino in data 5 agosto 1590, diceva « che i cardinali stavano con buona speranza, maggiormente per aver dati Sua Santità alcuni buoni segni della mente sua »[4]. Ma le speranze lentamente fiorite presto appassirono. Sisto V professava l'opinione contraria a quella del Bellarmino, ed aveva un concetto altissimo della sua autorità. Per conseguenza non ostante le diligenze usate dai cardinali, non riuscirono a salvare l'opera del Bellarmino dalla iscrizione nell'albo dei libri proibiti. L'opinione di questi, al dire di Sisto, ristringeva troppo la giurisdizione temporale del papa. Così scriveva l'Olivares a Filippo II[5].

Gli emuli del controversista conseguirono quanto bramavano, ma per breve ora durò il loro trionfo.

Infatti i cardinali dell'Indice dinanzi al papa non osarono fiatare alcuna ragione, nè alludere ai Padri e scrittori ecclesiastici di opinione identica col Bellarmino. Conoscevano bene, essi, gli impetuosi scatti di Sisto V[6]!

Il libro incriminato venne proibito; ma defunto Sisto V ai 27 agosto 1590, e non pubblicata ancora l'edizione del nuovo Indice, fu

[1] *Ibid.*, p. 262 e 265.
[2] *Ibid.*, p. 265.
[3] *Ibid.*, p. 267.
[4] *Ibid.*, p. 276.
[5] Cfr. Le Bachelet, « Études », 28 aprile 1907, p. 240; Couderc, *Le vénérable Card. Bellarmin*. I, p. 132.
[6] *Olivares a Filippo II*, in Couderc, *l. c.*

dessa soppressa da Urbano VII, successore nel pontificato, e il libro del Bellarmino *omni est nota liberatus* [1].

Una lettera del P. Acquaviva del 9 novembre 1590 diceva che già stampato l'Indice *in quo ipse* (Bellarmino) *quoque nominabatur*, tuttavia il papa Sisto *propter aliorum operam a nobis interpositam, aliquandiu inhibuit, ac suspendit, et multo magis eo mortuo, Cardinales qui statim revocarunt vel suspenderunt Indicem illum* [2].

Allorchè agli 11 di novembre 1590 [3], il Bellarmino rientrò in Roma, dopo un'assenza di tredici mesi, ebbe il rammarico di non trovare in vita Urbano VII, morto ai 10 settembre, e potè eziandio notare il corruccio sulla fronte degli emuli per lo scacco patito.

VIII.

Al nostro controversista non mancarono delle critiche eziandio domestiche. Una censura poco avveduta e meno equa venne dall'Ungheria, formulata dal P. Stefano Aratore ex-allievo del collegio Romano. Questi l'anno 1591 scrisse al P. Acquaviva, che alcuni prelati di quella nazione stimavano le controversie bellarminiane *plus nocuisse Ecclesiae quam profuisse* [4].

In esse, dicevano costoro, avere l'autore presentati gli argomenti degli eretici con tutta chiarezza e solidità, che i medesimi Luterani e Calvinisti *nunquam... scivissent excogitare* [5]. Di maniera che i libri del Bellarmino si spacciavano più presso gli eterodossi, che fra cattolici. Notavano inoltre che l'autore, con attenuare la forza degli argomenti contro l'eresia, aveva fornito agli avversari il mezzo di renderli innocui [6]. Le ragioni derivate dal libro dei Re in appoggio del Purgatorio erano state dal Bellarmino respinte

[1] POSSINUS, *Hist. Soc. Iesu*, pars V, l. X, c. 33, p. 499.
[2] Ap. LE BACHELET, p. 278-279.
[3] *Autobiograph.*, n. XXVIII.
[4] LE BACHELET, p. 316.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*

come futili: a quelle più gagliarde degli avversari, avere egli contrapposto fiacche soluzioni [1].

A discolpa del corrivo censore, stanno forse le parole inserte alla critica *Ego pauca in illo legi, sed audita refero* [2].

L'Aratore, peregrino nelle opere del grande controversista, vi esercitava l'ufficio di censore, ignaro del loro contenuto. Vero è che cotali dicerie ebbero corso anche altrove.

Quel dotto scrittore, che fu Teofilo Raynaud, confratello del nostro Roberto, in uno dei suoi innumerevoli scritti, riporta la diceria di alcuni che tra libri meritevoli di divieto ecclesiastico *ob fragilitatem lectoris* potevano novcrarsi le controversie bellarminiane: *dubitatum quandoque a nonnullis scio, an opera de rebus controversis a cardinali Bellarmino conscripta, referenda essent in hanc classem*, cioè de' libri proibiti [3]. A suffragio di consimile interdizione, adducevasi il seguente motivo: *constat siquidem haereticos posse his libris abuti; quae pro ipsis ibi referuntur legentes, dimissis ceteris.*

Similmente i cattolici *agi posse in errorem*, perchè inabili di afferrare la forza delle risposte alle obbiezioni degli avversari [4]. Con siffatto modo di ragionare si verrebbe a sopprimere ogni apologia della verità contro l'errore; se non pure ad acciecare le aquile in grazia delle talpe. Nondimeno il Raynaud, riferendo quella diceria, non vi aderì, anzi difese il suo confratello da tanto stupido addebito.

Al contrario il P. Aratore, dalla fugace lettura di alcune pagine, diceva di aver notato *quae correctione indigerent* [5]. Questa vaga reticenza causò non lieve stupore nel P. Acquaviva, al quale non era ignoto il giudizio favorevole, ed universale portato sopra tale pubblicazione: *cum ubique longe aliud de illis iudicium esse constet*, rispondeva al censore [6]. Tuttavia se questi avesse notato

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*
[3] *Oper.*, t. X, p. 330.
[4] *Ibid.*
[5] Le Bachelet, p. 317.
[6] *Ibid.*

alcuna cosa *correctione digna*, soggiungeva, la spedisse pure a Roma: *ad nos mittat* [1].

Il P. Stefano, messo colle coste al muro, lesse il primo volume delle controversie, ed inviò le sue osservazioni allo stesso Bellarmino, in due fogli di censure [2]. Più che correttore altrui, aveva egli bisogno di correzione. Il Bellarmino reputò necessario di dare contezza al P. Acquaviva « almeno della sostanza di quelle censure » [3], ciò sarebbe servito a « conoscere la dottrina et opinioni di detto padre, le quali, diceva, se non m'inganno, potriano essere pericolose, e qualche volta di fastidio alla Compagnia » [4].

Una cosa pertanto afflisse l'anima del nostro Roberto, e che egli palesò senza ambagi all'Acquaviva. « Mi contrista non poco, gli scriveva, che padre Stefano haverà in Vienna divulgato, che per ordine di v. P. si rivede la mia opera, come sospetta o pericolosa, et forse haverà detto che vi ha trovato molte contradittioni, e così verrà a torre il credito a questa opera dove meno bisognaria, perchè in Vienna c'è il P. Alfonso Carrillo, del quale ho inteso... che con ogni occasione, che gli si porga, refuta a schola le cose mie nominatamente [5].

IX.

Una discussione cortese si aprì fra il nostro porporato ed il nobile spagnuolo Ferdinando de Mendoza, il quale non poteva acquietarsi che il concilio d'Elvira fosse dal Bellarmino riguardato un sinodo provinciale [6]. A rivendicargli l'autorità, alla quale il controversista *nonnihil detraxit*, compose il Mendoza « tre libri » *De confirmando concilio Illiberitano ad Clementem VIII*, Matriti, 1594, della quale opera inviò pure un esemplare al Bellarmino. Oltre di ciò i due dotti non convenivano sul significato di un ca-

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 317.
[3] Lettera 27 dicembre 1591, *ibid.*, p. 317.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 320.
[6] *De ecclesia triumphante*, l. II, c. 9.

none (36), dove è negata la comunione a certi peccatori in punto di morte. Vollero i padri intendere la Eucarestia o la riconciliazione ecclesiastica « colla parola *communio* »? Sosteneva il Bellarmino avere errato quel sinodo in ciò che, *nec in articulo mortis velit absolvi poenitentem*. Ma il 4 novembre 1595, l'Acquaviva consigliavalo a temperare l'espressione, senza mutar sentenza [1]. Il Mendoza stava per l'Eucarestia: il Bellarmino per l'assoluzione o comunione ecclesiastica. Clemente VIII non decise la questione, e la controversia è tuttora aperta [2]. Nondimeno il Bellarmino accettò la correzione dell'Acquaviva, non negando la probabilità all'opinione mendoziana. Buccinavasi pure che in Ispagna la Inquisizione avrebbe richiamato ad esame le cotroversie [3], ma la voce non aveva gran fondamento [4]. V'era bensì taluno che con occhi grifagni guardava le controversie, p. e. l'ex-gesuita Henriquez, ma questo arruffone non poteva da sè recar gran danno al nostro autore. Infatti una critica delle controversie fu anche presentata a Clemente VIII, dove nel primo tomo trentacinque proposizioni, ed otto nel secondo erano giudicate *nota dignae*. Scrivendo confidenzialmente al P. Possevino, il nostro autore gli comunicava in segreto « che fu da alcuni emuli data al Papa una censura sopra la sua opera, tanto esatta, che si vedeva, che là havevano studiata benissimo per calunniare ogni piccola cosa » [5]. Dopo considerata e stimata di poco momento, il Bellarmino vi fece una breve risposta al margine. Clemente VIII diede a vedere ad un altro la censura e la risposta. A costui parvero in generale le critiche impertinenti, alcune di momento; notandone certune anche con censura assai grave [6].

Allora il Bellarmino scrisse un'apologia, dove metteva in chiaro l'inganno preso dal revisore; la quale apologia esaminata da quattro professori del collegio Romano fu approvata e sottoscritta. Ma essa

[1] Le Bachelet, p. 360.

[2] Hefele-Leclercq, *Histoire des concils*, I, part. 2, p. 221.

[3] Lettera dell'Acquaviva al Nunzio Camillo Gaetani (forse non spedita), gennaio o febbraio 1596. Le Bachelet, p. 368.

[4] Lettera del Gaetani al card. Santori, 6 giugno 1596, *ibid.*, p. 372.

[5] Lettera 13 luglio 1598, in Le Bachelet, p. 411.

[6] *Ibid.*

non fu vista dal Papa perchè, dice il Bellarmino, « uno che poteva molto con S. S. e che desiderava haver occasione di tenermi basso, persuase a N. S. che era bene far rivedere tutta l'opera et emendarla »[1]. Il personaggio accennato non può essere altri che il cardinale Toledo, che non aveva buon sangue pel Bellarmino. Fu rivista l'opera da due nostri e trovata irreprensibile: nondimeno riletta dall'autore vi notò molti errori di stampa, ed accomodò alcune cose, che davano fastidio alla persona poc'anzi accennata[2]. La censura era venuta dalla Spagna[3], e probabilmente dall'Henriquez. Ma gli emuli del controversista erano già pentiti, per essersi accorti di avere corso troppo[4].

X.

Se la grande opera delle controversie costò al Bellarmino molte fatiche, e gli procurò talvolta noie e dispiaceri, bisogna pur confessare, che non furono scarse le consolazioni che n'ebbe l'animo gentile e sensibilissimo del porporato. Più vivamente sentiva le critiche interne dei suoi confratelli, e candidamente se ne lamentava scrivendo all'Acquaviva da Frascati dove si era ritirato per dare l'ultima mano al terzo volume[5]. Quanta gioia risentì invece allora che passando pel campo del Duca di Parma, riseppe da alcuni padri gesuiti fiamminghi, cappellani militari, « che in Olanda alcune famiglie intere si erano convertite solo colla lettura dei suoi libri »[6].

Da una lettera del P. Pietro Cremer aveva appreso con giubilo la notizia di tre notabili conversioni[7]. In Francia poi « fu ringraziato da uomini dottissimi, i quali gli dissero di aver chiuso gli altri libri di controversia, perchè loro bastava il suo per tutti »[8].

[1] *Ibid.*, p. 412.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 413.
[4] *Ibid.*
[5] Lettera 27 dicembre 1591, Le Bachelet, p. 320-21.
[6] *Ibid.*, p. 320.
[7] *Ibid.*, p. 320.
[8] *Ibid.*, p. 320.

Lo confortò anche il P. Acquaviva « a non prendersi pensiero delle ciance » del P. Aratore; quanto poi ai PP. Carrillo e Vega, chiarito del fatto, avrebbe provveduto [1].

Non è improbabile che il celebre Giusto Lipsio, fiammingo, passato alla riforma nel 1572, e nel 1594 rientrato nel grembo della Chiesa, dovesse ai libri del Bellarmino la sua conversione. Siamo indotti a crederlo dalla amicizia allacciata col controversista. Ai 31 luglio 1593 questi gli scriveva: *diligo ingenium, doctrinam, et praeter caetera, candorem tuum* [2].

Le controversie del Bellarmino illustrarono la mente di Giusto Calvino laureato nella università di Heidelberg, che abbandonata la cattedra, gli stipendi ed altri beni posseduti se ne venne a Roma per ringraziare il suo lontano benefattore. Procacciatisi costui alcuni libri del Bellarmino per combatterli, restò vinto fino da esclamare *en operum tuorum saluberrimam medicinam, Bellarmine!* Poscia gli scrisse: *tu es qui animam vindicasti a morte... e tenebris obrutam... divinae veritatis fulgore secundum Deum collustrasti* [3]. Molti eretici, convertiti alla lettura delle controversie, venivano poscia a Roma, per avere la consolazione di parlare o vedere il venerabile cardinale.

Ma oltre agli effetti mirabili prodotti nel mondo eretico, sono troppo cospicui eziandio i meriti intrinseci dell'opera Bellarminiana. Il procancelliere della università di Ingolstadt la disse *integerrimum, pulcherrimum, absolutissimum controversiarum omnium corpus.*

XI.

Le controversie Bellarminiane al primo loro comparire cagionarono stupore e corruccio indicibile negli eretici di Inghilterra e Germania. A sollievo della pena provata giunsero persino a negare che fossero parto di un solo uomo, e matteggiando freneticamente, nel nome dell'autore scoprirono tre figure paurose: *Bella,*

[1] *Ibid.* p. 325.

[2] BURMANN, *Sylloges epistolarum*, I, p. 657 e p. 619.

[3] IUSTI CALVINI *Epist. cathol.*, ep. XI, 18 gennaio 1601, cfr. BARTOLI, *Vita del card. Bellarm.*, l. II, c. 6.

Autografo delle *Controversie* (De Sacr. Euchar., l. IV, c. 24)

(Cfr. edizione veneta, 1599, col. 667-668).

arma, minae, che in attitudine minaccevole sfidavano il campo avversario. Così, Lamberto Daneo, nella censura al libro *De verbo Dei*, non sapendo come dissolvere gli argomenti, immaginò di riportare la vittoria con questo ripiego puerile: *etsi plures hoc scriptum compilarunt, solus tamen Bellarminus, magna cum ambitione, totam istius libri et operis invidiam in se derivavit.* Ma con tale durlindana, il Daneo non ferì che la propria burbanzosa imperizia.

Infatti riusciva strano agli avversari *in uno Iesuita esse potuisse* ciò che essi tutti *in unum conflati assequi non possent*, come notò il P. Eudaemonjoannes nelle *Castigationes* allo scrittore po c'anzi nominato. Dalla cattedra di Heidelberg si sfogava con livore senile, David Pareus, contro i *satellites et Triarios Iesuitas* [1], mancandogli la mira a colpire il principale bersaglio. Cadde a vuoto l'*exoriare aliquis* dei dottori evangelici, messo fuori dal calvinista Giovanni Pescatore, che armato *silice verbi Dei et funda verae logicae* atterrasse il novello Golia. Nè mai comparvero i dieci re dell'apocalisse, sognati da Pareus, per espugnare la rocca dell'anticristo.

Con aria di Rodomonte, scese nell'arringo Guglielmo Whitaker, dopo di avere conosciuta dalle opere bellarminiane *ipsa quodammodo Papismi medulla*, ma il successo fu impari alle concepite speranze. Pensarono allora di confederarsi tra loro e *viribus unitis* combatterlo a oltranza. S'impiantò il *collegium Antibellarminianum*, ideato dal Pareus; la virago inglese, Elisabetta, fondò una cattedra teologica a Cambridge, dove la confutazione faceva proseliti al cattolicismo: di che punta sul vivo, quella Regina vendicatrice vietò di leggere, e di neppure avere in casa le opere del Bellarmino, pena la vita, a chi non fosse maestro. Ogni scrittorello s'immaginava *subsilire in coelum ex angulo* [2] se avesse impugnato il grande controversista [3].

[1] Ap. BARTOLI, *Vita*, l. I, c. 13.

[2] *Ibid.*

[3] SENECA, ep. 31.

[4] Chi fosse vago di leggere la lista degli impugnatori eretici legga il SOMMERVOGEL, *Bibliothèque des écrivains de la Comp. de Jésus*, I, col. 1165 sq., ovvero il MAZZUCHELLI, *Scrittori d'Italia*, t. II, P. II, p. 646-650.

Poche opere letterarie hanno avuto un'accoglienza tanto lusinghiera. Dal 1586 al 1613 se ne fecero quattordici edizioni: e l'anno 1738, il Niceron ne contava centoventi [1]. Tre altre edizioni videro la luce nel secolo scorso a Magonza, a Roma ed a Napoli. Ciò dimostra che l'opera del Bellarmino non invecchiò, ma conserva ancora tutto il suo pregio primitivo.

Chi infatti dopo tre secoli rilegge que' libri non può non rimanere attonito della svariata cultura patristica, storica e letteraria dell'autore. In quelle pagine scorre poi una linfa perenne di vitalità, vi traluce il giovanile ardimento, condito di urbanità nel combattere gli avversari. La forma non arida e pedantesca, ma naturale, briosa, aggraziata; il pensiero oltre che limpido e cristallino si muove con saldo e robusto raziocinio, che rivela l'autore educato al metodo scolastico e familiare della teologia positiva. Siffatte qualità resero il Bellarmino ammirato non pur fra cattolici [2], ma altresì presso gli eretici [3]. Il dottissimo Cornelio a Lapide portò di esse il seguente giudizio: *opus impenetrabile, nec a Christi temporibus hucusque simile in hoc genere vidit Ecclesia, et merito veritatis catholicae murus et antemurale vocari possit* [4].

I protestanti anche quando stillarono il loro astio contro l'autore, non poterono esimersi dal tributar lodi, anche lusinghiere all'opera delle controversie. Uno scrittore niente sospetto di parzialità, così scrisse di lui: « il Bellarmino è la miglior penna del suo

[1] Cfr. HURTER, *Nomenclator literarius*, I, col. 279.

[2] KUHN, *Tubing. Quartalschr.*, 1844, p. 282, scrive: « Ueber ihren Werth ist von jeher nur eine Stimme gewesen, und selbst auf der gegnerischen Seite fehlte es nicht an glänzenden Anerkennungen derselben. Eine vollkommene Bemeisterung des Gegenstandes und umfassende Gelehrsamkeit, eine Bestimmtheit und Klarheit der Darstellung wie man sie nur selten beisammen findet, zeichnen seine Disputationen gleich sehr aus. Dazu kommt noch ein anderer Vorzug. Bei Bellarmin findet man keine leidenschaftlichen Ausbrüche, keine Schmähungen und boshaften Verdrehungen der gegnerischen Lehre. Er schreibt mit ruhigem Ernst, mit der Würde des ächten Gelehrten und mit einer Urbanität, die den Cardinal der römischen Kirche verräth ».

[3] *Actus apostolor.*, c. III, v. 46, p. 89.

[4] Il WITAKER, *loc. sup. cit.*, dice: « Virum sane doctum, ingenio felici, iudicio subtili, lectione multiplici praeditum, qui soleret apertius et simplicius agere, quam reliqui papistae consueverunt, et argumentum pressius urgeret, ut arctius ad causam adhaeresceret ».

tempo in genere di controversia, non v'ha gesuita che più di lui abbia fatto onore al suo ordine, ed abbia meglio di lui sostenuta la causa della Chiesa romana in generale e quella in particolare del Papa, i Protestanti l'han ben conosciuto, perciocchè per quaranta o cinquant'anni non v'è stato Teologo valoroso tra essi, che a soggetto delle sue controversie non abbia scelto il Bellarmino [1] ».

Ci piace di finire col giudizio del celebre Tiraboschi, che nelle opere del Bellarmino ravvisa un uomo d'ingegno sommamente nitido e chiaro, dotato di vastissima erudizione, forte e stringente nelle sue pruove, ma insieme modesto e lontano dall'insultare i suoi avversari. E conchiude: « Invece di abusare del raziocinio per involgere i suoi lettori e se stesso in inestricabili labirinti, ei si vale comunemente dell'autorità delle scritture e de' Padri, della tradizione della chiesa, dell'opinione dei Dottori, e questi argomenti si veggono da lui proposti con ordine e con metodo che eccita l'attenzione, e trae seco il consenso [2] ».

GIUSEPPE DOMENICI S. I.

[1] *Dictionnaire critique*, « Bellarmin », Rotterdam, 1667.
[2] *Storia della Letteratura italiana*, t. VII, part. X, p. 316, Roma, 1784.

Belarmino y la noción de sacrificio
en la Teología católica del siglo XVI

Summarium. — Momentum maximum positum esse videtur in operibus Bellarmini pervolutandis, quippe qui totum quasi succum laboris theologici sui temporis in propriam substantiam converterit ac dilucide exposuerit. Id in re de sacrificio ostendere propositum nobis est; sed ad notionem fere sacrificii investigationem coarctabimus. Quod ad sacrificii notionem declarandam magnopere conferre dicendum est, quaenam sc. fuerit mens scriptorum saeculi XVI de sacrificio, plane perspicere, cum eo tempore tota res sacrificalis plenius tractari coeperit.

Bellarminus autem statuit sacrificium praeter oblationem aliquam veri nominis immutationem includere. Hanc quoque fuisse mentem coaevorum ostendi potest:

1. Peculiari usu verbi immolationis;
2. Argumentis quibus veritatem sacrificii eucharistici demonstrant;
3. Explicationibus quibus conantur mysterium aliquatenus declarare, quae ad mysticam et objectivam mactationem in commemorationem mortis Christi, quatenus separatis speciebus panis et vini obtectus ac designatus manet, fere reducuntur;
4. Ex sensu qui apud eos subest doctrinae de uno Christi sacrificio;
5. Definitionibus sacrificii eo tempore propositis;
6. Theoriis tunc expositis.

Iam ad Bellarminum propius accedentes definitionem sacrificii ab eo traditam declaramus, quomodo tandem illa utatur in argumentis expoliendis quibus sacrificii veritas comprobatur, atque in theoria de sacrificii Missae essentia ab eo tradita ac perpolita expendimus.

Los caracteres y los méritos de la obra teológica de Belarmino son bien conocidos: el príncipe de los controversistas, gran teólogo por consiguiente, pero teólogo no de gabinete, no encerrado en el círculo quizás demasiado estrecho de sus raciocinios, sino teólogo al aire libre, teólogo de campaña, aprovechó las singulares dotes de claridad, amplitud de información y equilibrio intelectual con que Dios le enriqueció para resumir y apropiarse la labor teológica del siglo XVI que expiraba, y aun dar nuevos

impulsos, señalar nuevos derroteros, preparar en cierto modo la eflorescencia teológica que en los últimos años del siglo XVI y principios del XVII se señala por nombres ilustres bien conocidos. Así pues, las controversias de Belarmino son un monumento de sumo interés en la historia del dogma y de la teologia católica; en ella ocupan un puesto muy elevado, de la obra teológica de aquel siglo.

No parece aventurado afirmar que en todas las materias controvertidas en la polémica antiprotestante dejó Belarmino impreso el sello de estas sus cualidades; y aunque el eje de su teología es sin duda el tratado *De Romano Pontifice*, como debía serlo, en este humilde trabajo, emprendido para corresponder a la delicada invitación hecha por la dirección de *Gregorianum*, con el deseo de que tambien la lengua española tuviese participación en el homenaje a Belarmino, hemos tomado por asunto la posición de nuestro teólogo en la controversia sobre el sacrificio de la misa. Más aún, según indica el título, nos limitamos al punto inicial así de la polémica protestante como del desarrollo teológico del dogma, *la noción de sacrificio;* y estas líneas no tienen otro designio que el de confrontar la noción de sacrificio propuesta y desarrollada por Belarmino con las que indican o presuponen los teólogos y controversistas del siglo XVI, anteriores a Belarmino.

No hablaremos de los grandes teólogos, que suelen ser considerados como autores o principales representantes de las teorías corrientes sobre la esencia de la acción sacrifical en la oblación eucarística; a nuestro modo de ver son lógicamente posteriores a Belarmino, y dependen de él en el punto concreto que estudiamos, como que la noción de sacrificio tal como él la formula es el punto de arranque de sus especulaciones. En cambio al compararla con los tanteos, suposiciones, indicaciones y definiciones dadas por los meritísimos controvertistas y teólogos antiprotestantes del siglo XVI, aparecerá cristalizada y condensada en la obra de Belarmino la materia dogmática y teológica de un período interesantísimo.

De unos años a esta parte, se vuelve a discutir con algún ardor el problema de la esencia del sacrificio de la Misa; con esta ocasión se ha emprendido una revisión de la noción misma de sacri-

ficio y aun de su aplicación al sacrificio de la cruz. Y no sabemos decir si este trabajo se ha llevado a cabo con positivo provecho para la ciencia teológica. Desde luego, no se consigue harmonizar las discordias de las opuestas sentencias, ni mucho menos. Y hay otro hecho que debe dar que reflexionar: se han dicho cosas un tanto raras, por no darles otro calificativo. Tal autor ha fallado casi en lo más sustancial. No es ya tan sólo el afirmar más o menos explícitamente que la teología católica ha corrido por tres siglos enteramente fuera del cauce tredicional, extraviada por haber partido de una determinada noción del sacrificio, cargo bastante grave, y de más monta de lo que quizás creen los que lo formulan [1]. Y de tal desviación se hace responsable en gran parte y aun en primer término a Belarmino. ¿Tiene fundamento semejante acusación?

Para juzgar equitativamente, y también para resolver acertadamente los importantes problemas que encierra la doctrina sobre el sacrificio en general y el de la Misa en particular, es no solo de gran utilidad sino del todo imprescindible atender a la tradición y enseñanzas de un siglo entero de actividad teológica muy intensa por la defensa de este mismo dogma. Tanto más, cuanto que la teología anterior, sin descuidar del todo las nociones que son la base de su exposición científica, las había dejado algo a

[1] Escritas estas líneas ha llegado a nuestras manos el fascículo de *Gregorianum* del mes de Iulio. La copiosa recensión bibliografica sobre esta materia del P. José Kramp, p. 416-442, nos releva de indicación alguna sobre la literatura de esta materia, y confirma algunas de las apreciaciones. que acabamos de hacer, aunque a nadie maravillará que no estemos conformes en determinados puntos. Los trabajos principales anteriores a 1910 son conocidos; por lo demás la tesis de Lamiroy, *De essentia SS. Missae Sacrificii*, Lovaina, 1919, no omite nombre alguno de interés. En las citas de escritores del siglo XVI que no hayamos podido consultar en sus originales, nos referimos a los numerosos textos publicados en la obra de Renz, *Die Geschichte der Messopfer-Begriffes*, Freising, 1901 y 1902. Los pareceres de los Padres y Teólogos del Tridentino pueden verse en la edición de Theiner, y algunos también en la Ehses (Sociedad Görresiana).

Sobre parte de la materia de este artículo se han de citar las páginas que dedica al Tridentino Lamiroy, *op. cit.*, p. 390-412 y Scheppens, *L'essence du sacrifice de la Messe*, en *Nouvelle Revue Théologique*, 1908, XL, p. 193-199.

la sombra. Por esto es de tanto interés el período en que la conciencia cristiana sacudida con la audaz negación protestante reacciona volviendo reflexiva sobre sí misma. Este fenómeno (que es uno de los motivos más patentes de la permisión providencial de las herejías) se observa en toda la historia del dogma y de la teología católica. Por esto es de tan útil e indispensable aplicación en estas disciplinas el método regresivo. Los resultados de la elaboración científica del siglo XVI guiarán provechosamente la investigación del pensamiento antiguo y medioeval. Así se verá cuán sin fundamento se quiere recurrir a una pretendida tradición para suprimir violentamente una larga época de intensa labor teológica; con tanto menos motivo cuanto que se palpará el íntimo contacto que tenían con la tradición [1].

Belarmino expone clara y concisamente su concepción del sacrificio en estas palabras: « Sacrificium praeter oblationem requirit mutationem et consumptionem rei quae offertur, quam non requirit simplex oblatio » [2]. Dos elementos entran pues en la noción de sacrificio, la oblación y algún modo de mutación o destrucción. Reservamos para el final de este trabajo exponer el modo como la justifica y declara, sobre todo al aplicarla al sacrificio eucarístico; entonces aparecerá mejor en su relación con el ambiente teológico del siglo XVI y se podrá aquilatar su mérito. Vamos ahora a examinar los escritos de aquella centuria. ¿Consideraban sus autores ambos elementos como esenciales al sacrificio?

Muy sencilla parece a primera vista debe ser esta investigación; podría reducirse a poner una lista de las definiciones que dichos autores presenten. Mas ocurre que a menudo es inútil buscar en ellos definiciones exactas, o cuando menos tales, que en realidad reproduzcan la noción que el mismo autor tiene del sacrificio.

No es raro hallar expresadas semejantes quejas en los mismos autores de aquel tiempo. Ruardo Tapper al dar su parecer en el Concilio Tridentino el 8 de deciembre de 1551 se expresaba así:

[1] Este punto está bien tratado en la obra de LAMIROY, p. II, cc. II y III, p. 236-390.

[2] *De Sacramento Eucharistiae*, l. V, c. 2; BELLARMINI, *Opera omnia*, Paris, Vives, 1873, IV, p. 303.

« Et quia exprobrat nobis Philippus quod adversarii a decennio scripserunt volumina de sacrificio et non definierunt sacrificium quid sit, ideo nos id quid sit primum definiamus »[1]. O como decia con su elegante pluma y su ruda franqueza Melchor Cano: « Si qua disputatio est, ubi id de quo disputetur necesse sit definire, hanc ego vel maxime esse crediderim, quae hodie nobis instituitur; cum non modo Wiclefitas et Lutheranos, sed quosdam etiam Catholicos videamus, sacrificii vi et natura ignorata, in summo errore et maximarum rerum ignoratione versari »[2]. El buscar una definición adecuada del sacrificio parecía a Van der Galen (Galenus), teólogo del Tridentino en 1562, meterse en un laberinto[3]. Y en realidad el examen de los escritos de los autores de aquel tiempo y los pareceres de los Padres y Teólogos del Tridentino deja en el ánimo una impresión de vaguedad e imprecisión, que solo algunos superaron llegando a una noción que abarcase los elementos, que sus propios análisis les descubrían en el sacrificio. La causa debemos buscarla en la misma seguridad con que hasta entonces se había profesado el dogma del sacrificio de la Misa. Algo parecido ha pasado con otros dogmas y nociones: no hay que insistir en ello. De aquí provino que aun los más grandes ingenios sólo de paso habían tocado esta cuestión en sus distintos elementos, sin haber sentido la necesidad de presentarlos en una noción sintética, o al menos agrupar en alguna parte sus análisis dispersos en varias partes de sus escritos.

Así nos parece claro que S. Tomás penetró profundamente y expresó con rasgos exactos la noción verdadera y completa del sacrificio; mas era preciso reunir y relacionar entre sí las fecundas intuiciones que había ido sembrando acá y allá al tratar de los sacrificios de la antigua ley (1, 2, q. 102, a. 3), de los actos de la virtud de la religión (2, 2, q. 81 etc. especialmente 85 y 86), de

[1] Le Plat, *Monumentorum ad historiam Concilii Tridentini amplissima collectio*, Lovaina, 1781-1787, IV, p. 339.

[2] Cano, *De locis theologicis*, l. XII, c. XI, v. en Migne, *Theologiae cursus completus*, I, col. 810.

[3] « Ingressurus inextricabilem inveniendae sacrificii proprii definitionis labyrinthum ». Matth. Galenus Vest Kapellius, *Commentarius de SS. Missae Sacrificio*, 1574, cit.; Renz, II, 233.

la muerte redentora de Cristo (3, q. 48, a. 3) y del rito de la Eucaristía (3 maxime, q. 83, a. 1, 4, 5), por hablar solo de la Suma. No parece haberse llevado a cabo este trabajo, al menos de un modo explícito, por la gran mayoría de los escritores de aquella época, por otra parte adictos al Doctor Angélico. De donde provino que se le alegase de un modo fragmentario e insuficiente [1]. Y es muy notable que el Cardenal Cayetano, en sus comentarios a la Suma apenas hace observación alguna en las cuestiones sobre el sacrificio; sólo más tarde, cuando la polémica protestante la puso a la orden del día, escribió el conciso y penetrante opúsculo que pronto citaremos.

Parecida cosa ocurrió con las célebres fórmulas de S. Augustin: « sacrificium verum est omne opus quod agitur ut sancta societate inhaereatur Deo, relatum ad illum finem quo beati esse possimus », « sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est, sacrum signum est » [2], que tomadas como definiciones se impusieron por la inmensa autoridad del santo Doctor, sin que pareciesen muchos escritores poder partir de otra base, ni adelantar una verdadera y adecuada definición.

Por estas causas seguiremos otro procedimiento; y puesto que tratamos de averiguar no el parecer de unos cuantos teólogos, aunque muy autorizados, sino en cuanto sea posible el común sentir de los controversistas y escritores eclesiásticos de aquella edad, será más útil recoger ante todo las insinuaciones y las aplicaciones, la defensa del dogma contra los protestantes, la solución de las dificultades, para descubrir si en la noción de sacrificio que estos autores de hecho presuponen, se contienen los dos elementos, oblación y destrucción, que Belarmino le señala.

[1] A juzgar por algunos de los escritos publicados bien recientemente sobre la noción tomista del sacrificio, no parece haberse terminado aún el período de los estudios poco comprensivos y parciales en esta cuestión. El estudio, por ejemplo, de M. LEPIN, *L'essence du Sacrifice de la Messe et celle du Sacrifice en général*, en *Revue pratique d'Apologétique*, 1921, XXXII, p. 469-475 y 513-522 no puede satisfacer. Más acertado está LAMIROY, *op. cit.*, passim.

[2] *De civitate Dei*, l. X, c. 6, 5. Sobre estos pasajes cfr. BELLARMINO, *loc. cit.*, 302, 304.

Conocidas son las dificultades con que tropezaba el dogma del sacrificio eucarístico y su explicación teológica, que en resumen pueden reducirse a dos: la unidad del sacrificio cristiano, tan altamente proclamada por San Pablo y la ausencia aparente de inmutación. Pues bien, a pesar de ellas creemos puede afirmarse que en el siglo XVI fue unánime la creencia de que no podía prescindirse del elemento destrucción o inmutación — explicada ciertamente de muy diferentes maneras — en la misma acción eucarística; para poder defender su carácter de sacrificio, por más que las propias definiciones no pareciesen incluirlo, como luego veremos. Sobre el elemento oblación no hubo dificultad.

Nótese en qué sentido decimos que consideraban necesaria la inmutación. No creían que bastase. Requerían algún modo de inmutación, que en algún sentido verdadero y objetivo afectase al cuerpo y sangre de Cristo, en cuanto están presentes en la Eucaristía bajo las dos especies de pan y vino en virtud de las palabras de la consagración. Así entendían (al menos) la mactación mística de la tradición. Vamos a exponer las razones de nuestro aserto.

1. — Empleo del verbo "immolare".

Es un hecho que universal y corrientemente se aplica el verbo *immolare* y sus derivados al sacrificio eucarístico, indistintamente con los verbos *sacrificare* y *offerre*. De tal manera que podemos afirmar que para los escritores de aquel tiempo se establecía esta doble ecuación

$$sacrificare = offerre = immolare;$$

fenómeno que por lo demás no representa una novedad [1]. Este hecho es importante. No pretendemos, claro está, que siempre se signifique con esta palabra el elemento inmutación en cuanto distinto de la oblación, sino que el uso ordinario de la palabra inmolación para expresar el sacrificio, da a entender que era considerada la inmutación como esencial al sacrificio. Nadie duda de que

[1] *Loc. cit.*, p. 304.

la oblación lo es, y Belarmino lo deduce con mucho acierto del uso constante que acabamos de notar: « Apud sacros ecclesiasticos scriptores pro eodem accipitur offerre et sacrificare »[1]. Y a nadie le ha ocurrido negar el valor de este argumento. Pues el mismo canon de interpretación debe valer para la palabra *immolare*. ¿Es que por ventura al pasar a significar el sacrificio en general se ha vaciado de su contenido? Porque es evidente que en su origen y significación histórica (lo mismo vale de las palabras *víctima*, *hostia*, ecc.) denota una inmutación verdaderamente tal. Y cierto que ninguna dificultad se halló en considerar como verdadero sacrificio la muerte redentora de Cristo, precisamente porque en ella la inmolación y destrucción de la víctima es evidente. Luego al aplicar el verbo *immolare* a la Eucaristía, entendían que en ella habían de hallar algún modo de inmolación, según el sentido de la palabra. No podemos por tanto entender cómo pueda pretenderse satisfacer a él con una mera consagración.

Pero no es preciso quedarse en estas indicaciones. Cuando los escritores del siglo XVI declaran su sentir, manifiestan algo más que una sola oblación o una vaga acción consecrativa. Que el *immolare* no es mero sinónimo del *offerre*, podría deducirse de las muchas veces que juntan ambos verbos en sus escritos, a no ser que quiera de todos modos decirse que son simples pleonasmos [2]. Además brota a cada paso bajo la pluma de estos autores el calificativo *incruente*,

[1] Si se quiere ver un caso entre ciento en que se hallen reunidas las tres palabras, véase la nota con que acompaña Juan Clichtoue una cita de S. Juan Chrisóstomo y de S. Anselmo: « Cum manifeste perhibeant in verbis supra citatis Christum quotidie a nobis *offerri* et proinde sciebant sacrum Christi corpus et sanguinem *immolari* et verum ibi *sacrificium* esse ». CLICHTOVAEI, *De Sacramento Eucharistiae contra Oecolampadium*, Paris, 1526, fol. 105.

[2] Como ejemplo, véase lo que se leía en los capítulos presentados al examen de los Padres de Trento el 20 de Enero de 1552, según el texto de Odorico Raynaldo: « Eadem enim hostia, idem ipse Christus, qui in cruce se ipsum obtulit, in hoc sacrificio *offertur et immolatur* », y en el canon 5: « Si quis dixerit Christum pro nobis in Missa *immolari et offerri* non esse aliud quam nobis ad manducandum dari, A. S. ». LE PLAT, IV, p. 385[1], 388[1]. Apenas puede dudarse del sentido explicativo de la idea de sacrificio en la aposición de ambos verbos. El *Catechismus ad parochos* se expresa también así, p. 2, c. 4, n. 69 sq.

mystice, aplicado al verbo *immolare* y aun al verbo *offerre*[1]. No se dirá que estos adverbios sean una modificación del verbo *offerre*; no afectan a él propiamente (una cosa no se ofrece cruenta o místicamente); luego deben aplicarse al elemento inmolación en su sentido propio; son un diminutivo de él, en cuanto niegan la nueva muerte física de la víctima, pero queda algo del significado propio de la palabra. Por fin hay frases harto significativas que pronto veremos. El P. Scheppens asegura que en el Concilio de Trento solo el Obispo de León afirmó la necesidad de una inmutación en el sacrificio, con sus frases *aliquomodo moritur* y *mactatur*[2]. Algunos más sin duda serían partidarios de este modo de ver, cuando en la doctrina presentada al examen de los Padres penetró esta frase: « Christus in mysterio *patitur* », a lo que observó el Cardenal Madrucci: « addatur *quasi patitur* »[3]. Y ya se había oído en Trento a Ravensteyn citar a SS. PP. que hablan de un *pati* y *frangi* eucarístico, y a Tapper exigir una nueva cualidad o disposición en la víctima. Antes del Concilio el B. Fisher refería la inmolación a una como *jugulatio*, y no mucho después de él Torres, que había sido teólogo del Tridentino, citaba el *patiatur* de S. Metodio[4].

Bien parece por tanto poderse afirmar que la aplicación indiferente de los tres verbos *sacrificare*, *offerre* e *immolare* a todo verdadero sacrificio, procedía de la convicción de que ambos elementos, oblación e inmolación, en el sentido de alguna manera de inmutación o destrucción, componen la esencia del sacrificio.

2. — Pruebas del Sacrificio de la Misa.

El segundo indicio que nos abre camino para comprobar la noción de sacrificio en la teología del siglo XVI, lo hallamos en los argumentos con que demuestran que la Misa es verdadero sa-

[1] Podrán verse luego numerosos textos.

[2] Scheppens, *loc. cit.*, p. 194. Lo mismo afirma otra vez en *Gregorianum*, 1921, II, p. 454. El texto del Obispo de León lo traemos luego, p. 14.

[3] Theiner, I, 636.

[4] Véanse estos textos más abajo, p. 14 y 15.

crificio. Entre estos los que más hacen a nuestro propósito son los que se deducen del cordero pascual como tipo de la Eucaristía y de las palabras de la institución de este sacramento.

El B. Juan Fisher (Roffensis), víctima más tarde de los rencores cismáticos de Enrique VIII, dice en su defensa de los asertos de este rey contra Lutero: « Nostrum hoc est christianorum Pascha, veri agni sacrificium est. Et quamquam is verus agnus in cruce pro nobis fuerit immolatus, non in cruce tamen edebatur, sed in altari dumtaxat. Et agnus ipse verus, nempe Christus Iesus, qui in cruce passus fuit, in altari quoque fit nostrum Pascha » [1]. Y Cocleo recuerda que ya Ruperto de Deutz (Tuitiensis), aseguraba que Cristo se había inmolado en la cena para responder a la figura del cordero pascual [2].

En el Concilio Tridentino fueron tambien bastantes los teólogos que presentaron este argumento. Elegiremos algunos dichos suyos que ilustrarán el concepto que tenían del sacrificio.

Alfonso de Castro, O. M. lo expuso largamente, según las notas de Massarelli; en su obra *Adversus haereses* lo repite casi con las mismas palabras: « Haec immolatio agni paschalis multo tamen expressior fuit figura immolationis quae fit in Missa... Nam immolatio in cruce facta non fuit ante agni paschalis comestionem sed post illam. At immolatio illa quae fit a sacerdote in Missa semper praecedit comestionem corporis et sanguinis Christi » [3].

Juan de Arce decía: « Agnus immolabatur in paschate vetere; ergo et Christus immolatus est in novo », hablando de las palabras de Cristo: « Desiderio desideravi hoc Pascha manducare vobiscum » [4].

Bartolomé de Miranda O. P. insiste a este propósito en la inmolación de Cristo. « Pascha autem non poterat sine immolatione celebrari... sed loco agni suum corpus Christus immolavit ». Lo mismo asegura, como Laínez y Castro, aduciendo I, Cor. X, 14 sq., con estas significativas palabras: « Valde refert in nostra mensa

[1] *Defensio regiae assertionis contra babylonicam captivitatem*, Colonia, 1525, fol. 62.

[2] *Loc. cit.*

[3] *Opera Alfonsi de Castro,* Madrid, 1773, I, p. 325.

[4] Theiner, I, 610.

fieri immolationem Christi, alias nulla erat comparatio Pauli, si in nostra mensa non fuisset immolatio, prout in mensis gentilium et iudaeorum »[1].

Por fin Juan Gropper añade esta determinación: « Non autem Christus immolavit agnum sed eius loco se ipsum... In coena autem non solum voluntate sed visibilibus rebus se immolavit »[2].

Después del Tridentino fue aún más generalmente empleada esta prueba, y al exponerla hacían notar los autores cuidadosamente la inmolación de Cristo que en ella se incluye. Recordaremos solamente a Francisco de Torres (Turrianus), que había sido también teólogo en el Concilio[3].

Más ordinario fue entre los controversistas y teólogos el argumento deducido de la institución de la Eucaristía, tanto que en el Concilio Tridentino, casi todos los teologos lo mencionaron[4]. Ahora especialmente nos interesa anotar cuán vivamente se desprende de sus raciocinios la inclusión de la acción inmolativa en la consagración para poderla llamar sacrificio. Esto se deduce en particular de la insistencia con que señalan las expresiones *frangitur*, *funditur*, en tiempo presente. Juan de Arce dice: « Immolavit ipsam Eucharistiam ut patet ex verbis in coena prolatis... actiones etiam Christi in coena immolationem ostendunt, cum *eadem in aliis sacrificiis adhibeantur* »[5].

Juan Gropper despues de citar las palabras de los Evangelistas y de San Pablo añade: « Qui omnes corpus et sanguinem immolari, dari, frangi intelligunt ut sit sacrificium, et verbum *frangitur* pro *offertur* intelligitur... sanguis iste fuit immolatus prout ille in veteri testamento erat etiam immolatitius. Et Christus inquit, hic calix, scilicet quem tunc consecraverat; non igitur de sanguine in cruce fuso intelligi potest »[6]. Y en su obra escrita

[1] *Ibid.*, 632.
[2] *Ibid.*, 617.
[3] *Contra Andraeam Volanum de SS. Eucharistia tractatus*, Paris, 1577, fol. 200.
[4] En cambio llama la atención que algunos escritores modernos no presten interés a él, al menos en la forma con que se expuso en Trento.
[5] *Loc. cit.*
[6] *Loc. cit.*

en alemán sobre la presencia real dice que las palabras de la consagración son *verba immolatitia* [1].

Alonso Salmerón en su copiosa exposición de las palabras evangélicas, dice asi: « Ita non prius obtulit quam consecravit, sed consecrando obtulit se voluntate sua praemactatum et quasi agonizantem ut ait Rupertus... Datur vel frangitur, id est pro vobis offertur... funditur non solum quod statim oblaturus erat in cruce, sed etiam quia se tunc actu Patri obtulit in mysterium, et quia dare, tradere, frangere, fundere, verba sunt ad sacrificium spectantia, colligimus Christum sacrificium in coena obtulisse » [2].

Añadamos la interpretación del primer exegeta de aquella época, Juan Maldonado. Comentando las palabras de la institución de la Eucaristía dice: « Magis eorum probo sententiam qui interpretantur funditur, id est, offertur, sacrificatur ». S. Mateo y S. Marcos omitieron el *quod pro vobis datur*, porque para declarar la naturaleza del sacrificio, bastó decirlo de la sangre « in quo sacrificii vis maxime cernitur ». Recuerda luego que en general en todas partes solían « sanguinem victimarum poculis exceptum sacrificare, quod proprie libare dicebatur » [3].

Todos estos escritores habían quizás aprendido esta argumentación de uno de los más grandes teólogos, que a principios del siglo había illustrado la Iglesia, el Cardenal Cayetano. Para probar en su opúsculo *De Sacrificio Missae adversus Lutheranos* « ex institutione Christi Eucharistiam immolari », instituye un preciso y progresivo análisis de las palabras: *Hoc facite in mei commemorationem*, supuestas las precedentes de la consagración. Y asi determina que significan: *Facere corpus meum quatenus pro vobis immolatur;* y más abajo: « dari et frangi pro nobis, est immolari pro nobis, nam *dari* significat in genere *offerri*, *frangi* vero significat in specie *modum offerendi*, *per fractionem* scilicet »; o sea, « hoc facite immolatitio modo in mei commemorationem »; y luego dice que en la Misa « Sic dumtaxat fit a nobis corpus Christi

[1] Renz, II, 170.

[2] *Commentarii in evangelicam historiam et in Acta Apostolorum*, Madrid, 1601, IX, p. 258, 259.

[3] In Matth., XXVI, 28. *Commentarii in quatuor Evangelistas*, Brixae, 1597, I, p. 570.

quatenus immolatur, nam facto non fit a nobis corpus Christi nisi utrumque facto impleatur, videlicet *et consecrando* facere corpus Christi *et immolando* facere quod datur et frangitur nobis ». Con la misma viveza de expresión, recurre luego como confirmación al tipo del cordero pascual y al pasaje de San Pablo sobre los idolotitos: « Ita quod ex ipsa subrogatione novi paschatis veteri significatur quod dicendo hoc facite in mei memoriam, intelligitur de facere immolatitio modo, nam immolatitio modo fecerant vetus pascha... Nisi enim immolata essent Deo panis et calix Christi, universa Pauli fabrica ex immolatis, tam Deo vero ab Israele, quam immolatis daemoniis a gentibus surgens rueret » [1].

Por lo demás, estos autores al insistir en la idea de inmolación, entendián estar en íntima comunión de doctrina con la tradición cristiana, como frecuentemente lo proclaman. Asi lo asegura Judoco Ravensteyn (Tiletanus) en el Tridentino: « Unde et eruditissimi quidam et sanctissimi Patres cum de hoc sacrificio Missae dissererent, exponunt Christi sacrosanctum Sanguinem in ara crucis effusum esse in remissionem peccatorum, sed quoties *mystica oblatio* in altari peragitur *rursus fundi* Sanguinem Christi in remissionem peccatorum. Ambrosius, *De Sacramentis*, quoties, inquit, funditur, Sanguis Christi, in remissionem peccatorum funditur; quod eum dixisse de mystica effusione Sanguinis quae fit in altari perspicuum est, cum realis illa et corporalis effusio semel tantum in cruce sit peracta. Similiter Chrysostomus, Theophylactus, Oecumenius interpretantur Christum in mysterio Missae *pati* et *frangi* » [2].

Si después de estos trabajos se leen las pruebas escriturísticas en la forma presentada por Belarmino, se apreciará ciertamente su superioridad, aun respecto de sus mejores predecesores, mas asimismo habrá de reconocerse que no es un a priori el insistir tanto en el elemento inmolación en sentido de inmutación para probar la existencia del sacrificio eucarístico.

[1] *Rmi Thomae de Vio Caietani Cardinalis Opuscula omnia*, Lyon, 1588, III, tr. X, p. 286.

[2] Le Plat, IV, p. 354.

3. — Explicaciones y declaraciones teólogicas.

Importancia especial tienen las explicaciones y declaraciones del sacrificio eucarístico, para entender qué noción tenían del sacrificio los autores de esta época. Nótese sin embargo que inútilmente buscaríamos en la mayor parte de ellos una teoría completa y harmónica del sacrificio como las de los teólogos posteriores. Puede contribuir a ello el caracter polémico o meramente dogmático de muchos de estos escritos y el estado fragmentario a que necesariamente habían de reducirse las explicaciones dadas en el Tridentino; por lo cual, no es de maravillar que nos presenten sus teorías en estado asimismo fragmentario; mas sin duda que la causa principal debe buscarse en la ausencia de una noción claramente definida del sacrificio; sus declaraciones en efecto aparecen de ordinario desligadas de la definición general que ellos mismos han dado de él. A pesar de ello, será provechoso para nuestro intento un ligero examen de este punto; y sería interesante un estudio detenido de la teologia del siglo XVI comparándola con los sistemas que luego florecieron [1].

Todas las explicaciones de estos autores están evidentemente condicionadas por la preocupación de resolver el problema de la unidad del sacrificio en la nueva ley. Mas antes de examinar sus soluciones, veamos cómo declaran en algún modo la razón de sacrificio en la Misa.

a) La Misa es representación o conmemoración del sacrificio de la Cruz.

El primer artículo protestante propuesto al examen de los Teólogos y Padres del Tridentino, afirmaba que la Misa no es sacrificio propriamente dicho, « sed tantum commemoratio sacrificii in cruce peracti » [2]. Claro está que la falsedad de esta última proposición está en la partícula exclusiva; y así lo reconocián los oradores de Trento, y todo su afán era declarar y probar que no se excluían

[1] Este estudio lo emprendió, aunque de un modo demasiado parcial, Renz, *Op. cit.*, II, 5 Buch, 202 sq.

[2] Theiner, II, 602, cfr. II, 58.

ambos miembros. Mas no paraban aquí la mayor parte, sino que muchos parecían deducir la nota de sacrificio precisamente de su carácter de conmemoración o representación del sacrificio cruento de la Cruz.

Basta recorrer las páginas de Theiner, Ehses, Renz y de las obras a menudo citadas en este artículo, para topar a cada paso con explicaciones de este tenor, pues en tal representación veían una inmolación mística.

Así el B. Pedro Canisio resumía la creencia católica: « Missae sacrificium... est revera dominicae passionis et illius cruenti sacrificii quod in cruce pro nobis oblatum est sancta quidem et vera repraesentatio atque *simul* incruenta et efficax oblatio »[1].

Porque como advertían Melchor Cano y Alfonso de Castro en el Tridentino: « Quemadmodum si non coenamus non repraesentamus illam coenam Christi, sic *si non offerimus et sacrificamus, Christi sacrificium in cruce oblatum non repraesentamus* »[2]. Lo mismo aseguraba Diego de Paiva: « Non potest autem repraesentare Eucharistia oblationem crucis nisi Eucharistia esset sacrificium »[3].

Y más tarde repite la misma idea Estanislao Hosio[4], y Juan de Arce, a quien vimos insistir tanto en la fórmula *inmolación* aplicada a la Misa, termina su explicación dicendo que Cristo es sacrificado « non prout in cruce immolatus, sed medio modo, id est, *mystico et repraesentativo et immolatitio* sine sanguinis effusione »[5].

b) La separación mística del cuerpo y sangre.

Mas ¿porqué en la representación eucarística del sacrificio de la cruz veían estos teólogos un modo de sacrificio é inmolación? Precisamente porque el estado sacramental del cuerpo de Cristo es estado de separación mística de su cuerpo y sangre.

Véase cómo lo expone el B. Fisher: « Species utique panis in Missa, corpus Christi refert quod exsangue pendebat in cruce. Et

[1] *Opus catechisticum, sive de summa totius doctrinae christianae*, Colonia, 1586, p. 234.

[2] THEINER, I, 608, 610.

[3] THEINER, II, 66; EHSES, 733.

[4] *Confessio fidei catholicae*, *Opera omnia*, Amberes, 1566, fol. 52.

[5] *Loc. cit.*, fol. 75.

species vini sanguinem, qui similiter in cruce effundebatur in remissionem peccatorum »[1].

Así mismo Clichtoue asegura que se inmola Cristo en el altar: « Passio Christi in mysterio traditur, " porque ,, cum prius panis et deinde vinum separatum consecrantur, pretiosus Christi sanguis, vini speciebus obtectus, a sacro eius corpore sub forma panis subsistente in cruce fusus fuisse et disseparatus insinuatur »[2].

Alfonso de Castro en su obra ya citada, *Adversus haereses*, deduce de la separación mística con que se representa el sacrificio de la Cruz, la obligación de consagrar ambas especies: « At cum sacerdotes consecrantes in memoriam dominicae mortis consecrare teneantur, colligitur inde ut sub utraque specie id facere obligentur, quum neutra absque altera perfectam Christi oblationem repraesentet »[3].

Gaspar Contarini con más claridad aún asegura que: « evidenter ostendi potest " la inmolación de Cristo por la memoria de su pasión ,, , ex consecratione panis et vini seorsum *tamquam corporis et sanguinis separati*, quod fiat in passione »[4].

Y en el Tridentino el Obispo Bossanense, para probar que en la cena Cristo ofreció sacrificio, dice: « *Neque illud coenae fuit omnino absque sanguinis effusione*, ut dixit Christus, hic est sanguis meus qui pro vobis effunditur »[5].

Estos documentos escritos ciertamente sin pretensiones sistemáticas, dejan no obstante trasparentar la necessidad de hallar un estado inmolaticio eucarístico, para asegurar a la Misa su nota de sacrificio.

c) La mortificación, mactación, humillación de Cristo en el sacramento.

Las grandes teorías sobre la esencia del sacrificio eucarístico, que luego se desarrollaron al calor de una noción más explícita del sacrificio en general, no son en realidad otra cosa que la *fides*

[1] *Loc. cit.*, fol. 75.

[2] *Loc. cit.*, fol. 40.

[3] *Loc. cit.*, 215.

[4] *De sacramentis christianae legis et catholicae ecclesiae*, Lovaina, 1556, p. 37.

[5] THEINER, 1, 643.

quaerens intellectum de los datos dogmáticos contenidos en la doctrina que acabamos de ver, comúnmente enseñada por todos los escritores eclesiásticos de la centuria décima sexta. Mas no faltaron aun entonces los primeros gérmenes de ellas, y puede asegurarse que en lo que tienen de más característico, tienen sus precedentes en los teólogos de la época tridentina.

El Obispo de León Andrés Cuesta, al dar su voto sobre el sacrificio de la Misa, dijo en la congregación general de 22 de agosto de 1562 estas significativas palabras: « Missa est sacrificium hac ratione, quia *Christus aliquo modo moritur et a sacerdote mactatur*, nam sacerdos *ex vi sacramenti separat corpus a sanguine*, licet per concomitantiam simul sit cum anima et divinitate. *Et hac ratione dicitur sacrificium Missae repraesentare mortem Christi et veram veri sacrificii rationem habet* »[1].

No sin razón ve Renz en la explicación del Obispo de León preformada la teoría de Lesio: mas lo que no puede admitirse es que sea este un concepto *enteramente nuevo* (völlig neue[2]) pues es consecuencia bastante inmediata de las ideas entonces dominantes. El B. Fisher se aproximaba bastante a las fórmulas de Cuesta al decir: « Sanguis vero seorsim a corpore repraesentatus quid aliud quam *iugulationem* quamdam et *immolationem* insinuat? Calix interea madet sanguine Christi »[3]. Tampoco eran nuevas estas ideas en el Tridentino, pues en diciembre de 1551 el teólogo lovaniense Judoco Ravensteyn (Tiletanus) había dicho: « Similiter Chrysostomus, Theophilactus, Oecumenius interpretantur Christum in mysterio Missae *pati* et *frangi*, quorum sententiam Ecclesia approbare videtur dum in quadam oratione, etc. »[4].

Gaspar Casal O. S. A. Obispo de Leiria, explica el *modus immolatitius* con que está Cristo en la Eucaristía (modo que según vimos da a la Misa razón de sacrificio) diciendo que es « modus *mortificatus*... quia *prout est ibi caret istis actionibus vitalibus*... in sacramento ponitur non utcumque sed comedendum... quod dum

[1] EHSES, 777.

[2] RENZ, II, 205.

[3] *Op. cit.*, fol. 75.

[4] LE PLAT. IV, 354. Claro está que en estas frases no entiende Ravensteyn poner mudanza en Cristo glorioso.

Salvator noster ponit se ipsum sub specie panis *modo comestibili* aut sumptibili per sumptionem panis, *modus ipse est immolatitius* ». Y así, la celebración de la Misa es « imago quaedam dominicae passionis, cum in illa consecrabatur corpus ut separatum a sanguine, atque sanguis ut separatus a corpore, quantum erat ex vi consecrationis... unde ipsa repraesentatio est ratio qua Eucharistia est sacrificium »[1]. El lector verá claramente en estas palabras las ideas de los egregios teólogos postridentinos, y aun en nuestros días, elaboraron con estos elementos sus teorías teólogos tan autorizados como los Cardenales Franzelin y Billot.

También la *humillación* del estado sacramental de Cristo es presentada en este período como explicación de su carácter de inmolación, idea que es central en el sistema de Lugo, como es sabido. Ya Francisco de Torres ponderaba esta humillación viendo en ella la conmemoración de la pasión, por la cual « *patiatur* descendens e coelo », como dice con palabras de S. Metodio[2]. Mas quien con mayor claridad y fuerza expone este punto de vista es el canciller de Lovaina Ruardo Tapper. Dice en el Tridentino que Cristo se ofreció a sí mismo « corpus et sanguinem suum consecrando » y que « in hac consecratione sacrae Eucharistiae proprie consistebat sacrificium Christi ». Y da la razón: « Quid enim magis ad Patris cultum et reverentiam fieri potuit quam quod ex Patris mandato ac reverentia esset *sub vili tegumento specierum panis et vini* ad pascendum electos a Patre, et in pretium usque finem mundi pro eis et eorum peccatis offeratur praesentandum hic a suis ministris Patri in memoriam mortis suae? ». Y explicada la noción de sacrificio, como luego veremos, dice que Cristo *accipit ibi novum esse sacramentale quale in coelis non habebat*, con lo cual claro está que la Misa es sacrificio[3].

No es necesario insistir; es más que evidente que para salvar la noción de sacrificio en la Misa buscan estos teólogos un modo de inmutación o de inmolación en la Eucaristía; y como por otra

[1] *De Sacrificio Missae et SS. Eucharistiae celebratione per Christum in coena novissima*, Venecia, 1563, c. 19, 20. Citas de Renz, II, 210 sq.

[2] Torres, *Op. cit.*, fol. 47.

[3] Le Plat, IV, 340, 341.

parte tiene sus dificultades este empeño, ciertamente lo hubieran abandonado a no considerar este elemento como esencial al sacrificio.

4. — La unidad de sacrificio en la nueva ley.

He aquí el punto que apareció quizás como de más difícil declaración en la doctrina católica sobre el sacrificio de la Misa, no tanto para satisfacer a la objeción protestante deducida de la epístola a los Hebreos (pues era sencillo oponerle el verdadero sentido de las locuciones del Apóstol al tratar del único sacerdote principal, del único sacrificio absoluto y de valor propio), cuanto para declarar plenamente la naturaleza de la oblación eucarística en sus relaciones con la de la Cruz.

De hecho se notaron ciertas vacilaciones en la expresión, que acusan alguna imprecisión en los conceptos, aunque no faltaron soluciones plenamente aceptables, y aun puede decirse que en el fondo casi todos coincidieron. Dos hechos singulares en esta materia son la cuestión suscitada en el Tridentino entre algunos Padres: Si Cristo ofreció sacrificio en la cena, y la resistencia de algunos de ellos a declarar la cena de Cristo sacrificio propiciatorio. No es ahora del caso seguir todas las incidencias de estas disputas; sólamente señalaremos los puntos que pueden ilustrar la noción de sacrificio eucarístico. Concretando más ¿hay algún fundamento en la unidad de sacrificio de la nueva ley, según es comprendida y explicada en el siglo XVI, para excluir de la acción eucarística toda inmolación o inmutación, reduciendo su carácter sacrifical a la mera oblación [1]?

Es sin duda alguna mucho más frecuente, y de uso universal la expresión de *un* sacrificio; mas no deja de emplearse la fórmula *dos* sacrificios, principalmente en la forma: *Cristo se ofreció dos veces;* y aun se advierte que un mismo autor las emplea in-

[1] « Cet acte écarté, il ne reste plus pour constituer le sacrifice, que l'offrende ». GRIVET, *La messe de la terre et la messe du ciel*, Paris, 1917, p. 31. Tampoco esclarecen esta cuestión las soluciones nuevas señaladas o propuestas por el P. KRAMP, *Gregorianum*, II, p. 131 sq.

distintamente sin que sienta en ello algún modo de contradicción. Señalaremos algunos textos más característicos, que nos hagan entender *qué clase de unidad* atribuían al sacrificio de la Cruz y al sacrificio eucarístico.

El B. Fisher dice así: « Neque tamen duo paschata sunt aut duo sacrificia, sed unum pascha *unumque sacrificium*. Quandoquidem alterum alterius est repraesentativum. Nam in utroque *unus et idem agnus* est Christus Iesus qui ut olim in cruce per mortem fuerat immolatus, ita nunc et immolatur quotidie »[1]. En cambio Eck no tiene inconveniente en afirmar: « Gemina siquidem est oblatio Christi »[2]. Clichtoue: « *Idem sacrificium in cruce oblatum* (quamvis diverso modo) *quotidie* in Missae mysterio *offertur* Deo Patri in odorem suavitatis »[3]. Y Juan Masson (Faber) O. P. asegura que la oblación de la cena constituye *un nuevo sacrificio*[4]. Martín Pérez de Ayala, Obispo de Guadix, afirma ante todo que la *actio ipsa cruenti sacrificii transiit et iam non est*. Mas poco después con la misma resolución establece que *ningún otro sacrificio se hace en el altar que el de la cena*, sino que el del altar con respecto a la *res oblata*, sustancialmente es el mismo sacrificio que el de la Cruz[5].

En el Concilio Tridentino prevaleció la apelación de *un sacrificio* como era fácil suponer. Ya Ravensteyn decía: « Cum enim sacrificium quod in Missa offertur *idem sit prorsus* cum illo quod in cruce oblatum est, offertur enim utrobique Christi mors et passio, ut ait Cyprianus, sive *idem ipse* Christus, et tantum in *modo offerendi* sit differentia, nam in cruce *cruenta* fuit *oblatio sacrificii*, in altari vero *ritus offerendi incruentus sit*, etc. »[6].

El Arzobispo de Granada D. Pedro Guerrero reprobó que en el esquema presentado se hablase de dos sacrificios cruento e incruento « cum manifeste non duo sed unum sit sacrificium »[7].

[1] *Op. cit.*, fol. 61 *b*.
[2] Cit. RENZ, II, 35.
[3] *Op. cit.*, fol. 36.
[4] Trad. de RENZ, II, 61.
[5] Trad. de RENZ, II, 64-66.
[6] LE PLAT, IV, 354.
[7] THEINER, I, 638.

El elector de Colonia Adolfo de Schauenburg reprendió también los modos de hablar que parecen poner *dos hostias*, porque « *eadem est hostia* quae nunc offertur incruente in eucharistia et tunc pendebat cruenta in cruce »[1].

De todos modos, la doctrina definida en el Concilio Tridentino, c. 2, evitó la expresión *uno* o *dos* sacrificios, contentándose con decir: « *una* enim eademque est *hostia, idem* nunc *offerens... sola offerendi ratione diversa* »[2].

Mas la abstención de los decretos dogmáticos del Concilio no significaba que se debía abandonar la doctrina del único sacrificio de Cristo, pues el *Chatechismus ad parochos* la afirma expresamente: « Unum itaque et idem sacrificium esse fatemur et haberi debet quod in Missa peragitur et quod in Cruce oblatum est »[3].

Lo que a nuestro intento importa ante todo es notar que la unidad del sacrificio de la Misa y de la Cruz la ponen todos estos autores en la *unidad de víctima y en la unidad de relación* que incluye la idea de signo y reproducción aplicativa de sus frutos. Muy profundamente lo había expuesto años antes (1531) el Cardenal Cayetano, y es de sentir que no todos los teólogos de aquel tiempo se hubiesen inspirado en sus acertadas reflexiones. Después de haber dicho que la hostia cruenta y la incruenta es una sola porque « est una eadem res », y de haber repetido que « modus vero hanc unam eamdemque hostiam immolandi alter est, quia ille unicus substantialis ac primaevus immolandi modus fuit cruentus... iste vero quotidianus, externus accessoriusque modus est incruentus, utpote sub specie panis et vini oblatum in cruce Christum immolatitio modo repraesentans », añade: « quocirca novi Testamenti hostia cruenta et incruenta unica est ex parte rei oblatae; et ex parte modi offerendi, licet sit diversitas, *quia tamen iste modus, scilicet incruente immolare, non est secundum se ipsum tamquam disparatus modus immolandi institutus, sed dumtaxat ut refertur ad cruentam in cruce hostiam*, consequens est apud sapientes et penetrantes quod ubi unum non nisi propter alterum [est], ibi unum

[1] LE PLAT, IV, 409.
[2] DENZINGER, 940.
[3] P. 2, c. 4, n. 76.

dumtaxat est, consequens inquam est non posse affirmari, proprie loquendo, duo sacrificia, aut duas hostias, immolationes, etc. aut duas oblationes, immolationes, etc.; quovis nomine appelles, esse in novo Testamento »[1].

En segundo lugar para completar nuestras observaciones sobre los testimonios citados, veremos de determinar el sentido que dan a la expresión *modus oblationis* y a veces a la misma palabra *sacrificium*, cuando dicen que es uno solo.

a) En el *modus oblationis* o la *ratio offerendi* del Tridentino ¿tiene la palabra *oblatio*, *offerre* el sentido técnico y etimológico de *ofrecer* en contraposición al otro elemento *inmolación*, de la manera que se las pueda interpretar en el sentido, por ejemplo, en que lo hace Grivet? Del modo de hablar de los autores citados ha podido apreciarse que en realidad es exacta la doble ecuacion:

sacrificare = offerre = immolare

en el uso de estos verbos. Pues bien, esta misma expresión *modus oblationis diversus* viene a confirmarlo. La *oblación* u *ofrecimiento* como tal, no es esencialmente diverso en la Misa y en el sacrificio de la Cruz, y aun admitiendo que al menos es distinto, pues es ofrecido Cristo de nuevo por los sacerdotes, ciertamente la oblación u ofrecimiento ni es cruento ni incruento; mal podría por tanto hablarse de *modus oblationis diversus* en este sentido. En la inmolación o inmutación, por el contrario, puede aptamente distinguerse un modo diverso cruento o incruento. Así pues si estos epitetos se aplican al rito del sacrificio, será precisamente en razón del elemento inmolación.

b) La palabra *sacrificium* se aplica muchas veces no sólo al acto o ceremonia del sacrificio, sino a la víctima u objeto sacrificado siendo en este caso sinónima de *hostia*. En el Concilio Tridentino el P. Laínez tiene esta frase: « Et pascha sacrificium est, sive *agnus sacrificatus* »[2]. Y precisamente en varios de los pasajes que inculcan la unidad de sacrificio, es evidente esta atribución[3].

[1] *Opusc. cit.*, c. 6, p. 286.

[2] Theiner, I, 604.

[3] Lo mismo notaba Belarmino acerca de los Santos Padres, *loc. cit.*, p. 365.

Martín Pérez de Ayala, poco ha citado, habla allí mismo de aquel « *sacrificium incruentum* purissimum quod hodie frequentat Ecclesia, recolens cruentum illud sacrificium *Christum scilicet Iesum* pro nobis passum » [1]. Clichtoue dice: « idem *sacrificium* in cruce *oblatum* (quamvis diverso quodam modo) quotidie in Missae sacrificio offertur Deo Patri in odorem suavitatis » [2]. Ravensteyn: « cum enim *sacrificium* quod in missa *offertur* idem sit prorsus cum illo quod in cruce oblatum est... Sed manet sacerdos secundum ordinem Melchisedec, cui et incruentum et cruentum competat sacrificium, non sustulit, sed perfecit et hoc in cruce. Cui sententiae concordant omnes scripturae et Patres qui a sacrificio coenae sacrificium crucis non separant, sed includunt eo modo quo ei poterat includi, hoc est, modo incruento » [3]. Y más claramente el Elector de Colonia: « quo tamen modo non erat aliud quam ipsissimum illud *sacrificium* quod iam offerebatur visibiliter in specie propria, *vendebatur*, *tradebatur*, *conspuebatur*, *flagellabatur*, *attollebatur in cruce* donec consummaretur » [4].

Sería por tanto fuera del caso insistir en la expresión « unum *sacrificium* » para deducir de ella una identidad demasiado absoluta entre el sacrificio de la cruz y el del Calvario.

Sobre la cuestión suscitada entre los Padres Tridentinos acerca del *sacrificio de Cristo en la cena* diremos sólo dos palabras, pues el fondo de ella no es de este lugar.

La negación obstinada de una minoría de Padres, iniciada ya en las congregaciones de 1552 por el Obispo de Bitonto [5], dió ocasión a la mayoría de los Padres y a todos los teólogos, al oponer a aquellos las enseñanzas de la tradición [6], para repetir en mil formas la afirmación de la inmolación de Cristo en el sacrificio eucarístico, deduciéndola casi siempre de las palabras *datur*, *funditur* con que fue instituído; y como notaba Juan de Arce,

[1] *Loc. cit.*, de Renz.

[2] *Op. cit.*, fol. 38.

[3] Le Plat, IV, 354.

[4] *Ibid.*, 409.

[5] Theiner, I, 640.

[6] « Ita semper tenuit Ecclesia » decía el Obispo de Orense, Theiner, I, 641; *Nemoque contradicit*, aseguraba Laínez, Ehses, 786.

« actiones etiam Christi immolationem ostendunt, *cum eaedem in aliis sacrificiis adhibeantur* »[1]. Más expresamente aún Francisco Sancho (de Sanctis o de Sanctio) afirmó: « Christus in coena omnia fecit quae ad rationem sacrificii pertinent »[2].

Pero al mismo tiempo sonaron algunas expresiones que conviene examinar para hallar su verdadero significado.

El Obispo de Campania, Marco Laureo O. P. concluyó: « Est igitur *una et eadem oblatio coenae et crucis etiam numero* ». Esta fórmula de la unidad numérica no la hemos hallado en otro autor, mas sí la idea que a continuación enuncia: « In coena enim coepit oblatio crucis »[3]. Fisher recitaba aprobándola esta sentencia de Enrique VIII: « Nam in cruce consummavit sacrificium quod inchoavit in coena »[4]. Francisco Sonnio había dicho ya: « Praeterea Christus coepit tunc offerre in coena, et in cruce consummavit »[5]. Y el Obispo Clodiense advertía que Cristo en la cena « inchoavit sacrificium quod deinde durat et durabit in finem saeculi »[6]. Alfonso de Castro, teólogo del Tridentino, en su obra *Adversus haereses* explica así el sacrificio de la cena: « quoniam tunc dicit ille se corpus suum tradere et sanguinem suum fundere; *quod vere dici non posset, nisi quia tunc corpus suum ad passionem postea tolerandam et sanguinem ad effusionem postea faciendam obtulit* »[7]. El mismo Tapper tiene frases que podrían interpretarse en este sentido. Poco después de haber explicado el sacrificio eucarístico por la humillación de su estado sacramental, dice: « Texit enim suam immolationem sub sacramento, quam in cruce consummavit »[8]. Y ya antes Bertoldo de Chiemsee explicaba, según Werner, que Cristo comenzó su Misa en la cena y la terminó en la Cruz; nuestra Misa es memoria de su Misa, es decir,

[1] *Ibid.*, 611.
[2] Ehses, 744.
[3] Ehses, 773. Nota el editor que Theiner (II, 87) omitió una línea; en su edición en efecto se lee: « Est igitur una et eadem oblatio crucis ».
[4] *Op. cit.*, fol. 766.
[5] Theiner, I, 612.
[6] Theiner, I, 641.
[7] *Op. cit.*, 330.
[8] Le Plat, IV, 341.

de la última cena y de su sangre derramada y muerte en la cruz [1].

El alcance de estas frases no debe ser exagerado. En realidad no significan otra cosa que la *unidad de relación* entre el sacrificio cruento y el incruento, y acentúan el carácter esencialmente relativo de la oblación e inmolación eucarística, la cual en la cena del Señor fue en realidad conmemoración anticipada de la que iba a ofrecer en la cruz. Así lo persuade todo el conjunto de su doctrina; y el Obispo de Campania afirmaba, pocas líneas antes de las palabras transcritas: « Christi oblatio in coena fuit excellentior aliis omnibus praecedentibus, ergo fuit perfecta oblatio expiativa et pro culpa et pro poena » [2].

5. — Definiciones del sacrificio.

Las circunstancias que antes mencionamos fueron parte para que aun los mismos teólogos que deseaban presentar una noción adecuada del sacrificio, no lo lograsen fácilmente. Al recorrer ahora sus ensayos, comparándolos con las doctrinas que en realidad presuponen, se apreciará mejor el puesto que ocupa la definición del príncipe de los controversistas, y creemos se hará patente su formación lenta durante la controversia protestante.

a) Muchos autores se entretienen en meras *definiciones nominales* o en *descripciones claramente insuficientes*.

Así Gropper y Hosio [3], quienes se contentan con la pretendida definición de S. Agustín; el B. Fisher: « cum sacrificare nihil sit aliud quam sacra facere » [4]; y el mismo Tapper comienza como por juego a refutar a los protestantes basándose en la fórmula agustiniana o en las incompletas definiciones de Calvino y Melanchton. Solo adelante e incidentalmente añade otros elementos, como que la oblación debe hacerse « in honorem Deo debitum » [5]. También es manifiestamente incompleta la definición de Driedo:

[1] Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Litteratur der christlichen Theologie*, Schaffhausen, 1865, IV, 98.

[2] Ehses, 772.

[3] Theiner, I, 617.

[4] *Op. cit.*, fol. 63 *b*.

[5] Le Plat, IV, 339.

« Sacrificium est oblatio Deo facta qua offerens protestando recognoscit Deum ut creatorem, aut conservatorem, aut bonorum omnium largitorem, aut propitiatorem »[1], si bien, lo mismo que Tapper, además del elemento oblación indica el fin que da significación y valor religioso al sacrificio.

b) Otros autores van enunciando los *elementos de una definición completa* sin presentarlos reunidos.

Melchor Cornelio nos habla de una « rei sacrae oblatio », oponiéndola a la mera oblación[2]. El Obispo de Guadix propuso esta fórmula que fue adoptada en la doctrina sobre el sacrificio, redactada en enero de 1552: « Res externa mystica operatione sacerdotis consecrata, Deo oblata. Non tamen (añade a continuación, como si sintiese que no estaba suficientemente distinguido el sacrificio de la oblación en general) omnis oblatio est sacrificium »[3]. Algo avanzó el P. Laínez al señalar el sacrificio como « consecratio cum aliqua mystica actione » y como *sacrae rei factio*[4]. Melchor Cano perfeccionó un tanto estas fórmulas al afirmar: « sacrificium est cum res sacra offertur, et *res ipsa efficitur,* et sacerdos efficit cum caeremonia sacra »[5]. Queda aún indeciso en qué consiste esta acción sagrada en el sacrificio.

El B. Fisher al tratar de los sacrificios, antiguos los distingue claramente de las meras oblaciones o donaciones; el sacrificio no era tal hasta que el sacerdote había degollado la víctima, derramado la sangre y quemado al menos una parte del animal[6].

Tapper al explicar cómo la Eucaristía es sacrificio, señala como vimos arriba, un « novum esse sacramentale quale in caelis non habebat [Christus] »; y este elemento lo introduce como parte esencial del sacrificio propiamente dicho « quod tunc fit quando id quod offertur afficitur intrinsecus aliqua qualitate vel nova dispositione »[7].

[1] Cit. Renz, II, 70.
[2] Ehses, 734.
[3] Theiner, I, 643, II, 95; Le Plat, IV, 387.
[4] Theiner, I, 604, II, 95; Ehses, 787.
[5] Theiner, I, 608.
[6] *Op. cit.*, fol. 77-79.
[7] Le Plat, IV, 341.

Cayetano, según ya vimos, precisa el elemento genérico y el específico del sacrificio al explicar las palabras de la consagración del pan: «dari significat in genere offerri, frangi significat in specie modum offerendi, per fractionem scilicet»[1].

c) De las descripciones hasta aquí vistas podemos deducir estos tres elementos para una definición esencial del sacrificio, supuesta una cosa material y visible, como evidentemente la suponen todos estos autores: *oblación* como género, un modo de *acción* o *inmutación* sagrada como diferencia específica y *honor de Dios* en sus diversas fases como fin. Y estas son en realidad las nociones que ponen de relieve las *definiciones completas* que hallamos en ilustres teólogos anteriores a Belarmino.

Van der Galen lo define así: «El sacrificio es una acción santa por la cual una hostia es inmutada o afectada de tal modo que aparece como *inmolada* o *consumida* y en este estado es ofrecida a Dios como expresión religiosa del reconocimiento de su majestad, de nuestra dependencia respecto de El, de la necesidad de su auxilio y de nuestra gratitud, y para obtener el perdón de nuestros pecados y el logro de nuestros deseos»[2].

Melchor Cano en su *De locis theologicis* analiza con su elegante y un tanto difuso estilo la noción de sacrificio, según había prometido. El sacrificio es ante todo algo sagrado «specimen esse operis sacri aut religiosi»; una oblación, «sacrificium tum solum esse cum res sacra offertur Deo»; en él débese inmolar una hostia, acción que es «specialis religiosa caeremonia in qua res Deo sacra vel per sanguinem, vel per ignem, vel alio quovis modo conficitur»; porque ya advirtió S. Tomás «in eo sitam esse rationem sacrificii si circa rem Deo oblatam quidquam fieret quo res ipsa sacra quodammodo conficeretur... ut si animalis fundebat (sacerdos) sanguinem, si thus ardere faciebat, si conterebat frumentum, si similam conspersam frigebat in sartagine». Por esto en la Eucaristía busca, como luego veremos, una inmolación y consunción real y física, además de la mactación mística reconocida por Cano como por los demás autores de este período, según antes explicamos. Los fines

[1] *Opusc. cit.*, p. 286.
[2] *Op. cit.*, p. 96; trad. de RENZ, II, 235.

religiosos del sacrificio los indica Melchor Cano, sin insistir tanto en este punto, que no ofrecía dificultad [1].

Domingo de Soto en su comentario al Maestro de las sentencias declara la doctrina de S. Tomás, y comienza asentando que « ratio sacrificii est immolatio »; por esto « huius sacramenti proprium est ut in eius celebratione Christus immoletur », aunque no es diverso nuestro sacrificio del de la cruz « sed idem prorsus ». Por razón de su fin es el sacrificio « munus illud quod Deo de iis rependimus quae de manu sua accepimus »; por esto es inmolado el mismo Cristo, para que fuese nuestro sacrificio digno holocausto, víctima propiciatoria y hostia pacífica. Mas el sacrificio es « quod Deo offertur, quare ratio eius in oblatione consistit », aunque no en ella sola, repite; « immolatio namque idem est quod sacrificatio, nempe animalis occisio » [2]. Conocido es también qué grado de inmolación requiera este autor.

Alonso Salmerón, además de su voto en el Tridentino, dedica cuatro largos tratados de sus comentarios al Nuevo Testamento a examinar las cuestiones relacionadas con el sacrificio eucarístico. Al establecer la definición de sacrificio, señala la materia, la forma — cierta acción mística, que en la antigua ley consistía en la imposición de manos sobre la víctima, la inmolación o mactación y la abdicación del proprio dominio y elevación al de Dios — la causa eficiente y los fines o frutos. Así define el sacrificio: « Actio mystica a Deo instituta et per Sacerdotem ministrata, rem sensibilem Deo soli sacrans, atque ei offerens ad fructus illos novem percipiendos » [3]. Pronto veremos como el mismo Salmerón declaró y expuso más explícitamente sus conceptos.

Más precisa es la definición de Gregorio de Valencia. Sacrificio es según él « externum officium, quo res aliqua *hoc ipso offertur Deo quod* ad eius maiestatem recognoscendam atque etiam

[1] *Loc. cit.*, col. 811-817, 866.

[2] *Commentariorum Fr. Dominici Soto in quartum Sententiarum*, t. I, Salamanca, 1557, Dist. 13, q. 2, a. 1, p. 606-609.

[3] *Loc. cit.*, p. 275-288. El P. Schepens, *loc. cit.*, 1907, p. 489, menciona al P. Salmerón como partidario de una definición que puede excluir toda mactación o destrucción. Mas vista la aplicación que él mismo hace de su definición, no puede interpretársele en este sentido.

ad internam mentis devotionem et servitutem erga Deum tanquam Dominum protestandam certo ritu ac caeremonia *conficitur seu immutatur* ». Ya en el enunciado se echa de ver su tendencia sintética y el carácter formal que atribuye a la inmutación o acción productiva (que ambas tendencias quiere evidentemente harmonizar) [1]. Mas insiste en ello: « Ubi diligentissime considerandum est hanc sacrificii externi rationem non in eo proprie nos ponere quod res quae immutatur et conficitur usurpetur quovis modo ad protestandam Dei excellentiam... sed in eo quod mens atque intentio praecipue sit *per ipsam proprie immutationem sive confectionem rei quatenus est immutatio et confectio* eius quod Dei dominio subiacet, protestari Deum esse omnium Dominum eatenusque illi, ut paulo post magis explicabitur, gloriam dare » [2]:

Hemos expuesto estas definiciones, así porque son las más acabadas que hemos hallado en la época que nos interesa, como por el influjo que sus autores pudieron ejercer en nuestro gran controversista. En efecto, Cano, Soto y Valencia coinciden en parte con Belarmino en la teoría del sacrificio de la Misa; Valencia además mantuvo estrechas relaciones con él, y a Salmerón ya anciano ayudó provechosamente Belarmino en la publicación de sus comentarios [3].

[1] Contra esta idea de la oblación contenida formalmente en la inmolación o mactación, hecha con el fin sacrificio, se opone que no salva la noción propia de ofrecimiento, donación, etc. Mas es claro que *en el modo con que Dios puede recibir nuestros dones y ofrecimientos en reconocimiento de su majestad y como símbolo de nuestra oblación interna, la mactación es la oblación externa más perfecta.*

[2] *De sacrificio Missae*, l. I, c. 2; *De rebus fidei hoc tempore controversis*, Lyon, 1591, p. 504. La controversia sobre la Misa fue editada en 1580, según se advierte en la edición que citamos después del prólogo. El autor reprodujo luego estas mismas doctrinas, ampliándolas algo, en sus *Commentariorum theologicorum*, t. III y IV, Venecia, 1598, 1600, col. 1305, 1030. Para relacionar las teorías de Valencia con las de Belarmino, téngase en cuenta que estos dos tomos fueron editados por primera vez en 1595 y 1597; en cambio el t. II de las controversias de Belarmino es de 1589. Cfr. SOMMERVOGEL, I, 1540, VIII, 394.

[3] El hecho es conocido. Belarmino habla de él en su *Autobiografía*, n. 43. Cfr. LE BACHELET, *Bellarmin avant son cardinalat*, Paris, 1911, p. 464.

6. — Teorías propuestas en este período.

Cuán arraigada estuviese en el ánimo de los teólogos de este período la necesidad de una inmutación en la misma acción eucarística para completar la esencia del sacrificio, lo demuestran bien a las claras las primeras teorías que entonces se formularon [1]. Al entrar la reflexión teológica a investigar la naturaleza del sacrificio de la Misa, comenzó por determinar en cuál de las partes de la acción litúrgica se completa la oblación sacrífica. En la literatura de esta época se habla a veces de la oblación en tal forma que fácilmente podria entenderse que se estimaba como esencial el *offerimus*, una oblación verbal del sacerdote. Tambien de vez en cuando suenan expresiones que podrían interpretarse en favor de la participación del cuerpo de Cristo como parte esencial más bien que como complemento extrínseco del sacrificio. De todos modos, no se trató esta cuestión explícitamente hasta que se hubo formulado la definición del sacrificio. Y esto es lo que interesa al punto que ahora tratamos.

Melchor Cano había ciertamente explicado el sacrificio de la Misa por la mactación incruenta y mística, supuesta la muerte física de Cristo en la cruz. Mas ¿ dónde está la mactación mística? Enumeradas la consagración, la oblación, la fracción y la comunión, añade con su resolución habitual: « His quippe quatuor partibus nostrum sacrificium redintegrari, confici, absolvi qui negaverit nihil illum de perfecti sacrificii ratione didicisse, nihil quaesisse, nihil scire convincam ». Y probada la institución divina de dichas acciones concluye: « Maneat igitur non consecrationem modo et oblationem, verum et fractionem quoque ac consumptionem ad integritatem externi sacrificii pertinere ». Que hable Cano de una integridad esencial, es manifiesto por la razón que luego da, a saber, que ni se ha hecho acción alguna sobre la víctima ofrecida antes de la fracción, ni se simboliza la muerte de Cristo antes de que

[1] Nos parece poco acertado hablar de *teorías* sobre el sacrificio anteriores a la segunda mitad del siglo XVI. Fragmentos o gérmenes de ellas sí las hay; mas no responden a una idea sistemática.

las especies se rompan, se mezclen y se consuman; de aquí para Cano « certissimum possumus accipere argumentum ante fractionem nondum expletum esse sacrificium » [1].

Domingo de Soto parece exigir la oblación verbal como esencial al sacrificio. De la comunión es claro su pensamiento y la razón de su sentencia no es menos manifiesta: « Illic enim ratio immolationis perficitur... Consecratur ut immoletur dum consumitur, nam illa est mortis et sepulturae Christi effigies, et in sumptione sanguinis adhibetur imago effusionis eius ». Así concebían en general la mactación representativa, no como mera imagen, sino como consunción (inmutación) — representación [2].

Gregorio de Valencia trata este punto en sus comentarios teológicos [3]. Puesto caso que el sacrificio es un todo moral que puede constar de partes físicamente diversas y separadas, le place más la opinión que coloca la esencia del sacrificio de la Misa *principalmente* en la consagración « quatenus transsubstantiatione panis et vini in corpus et sanguinem Christi facit ut arcano illo modo, quem sacramentalem vocamus, sub panis vinique speciebus Christus contineatur sic ut sumi possit », y *de un modo menos principal* también en la fracción y la comunión. No da el autor razón de sus preferencias, mas no son difíciles de adivinar conocida su definición del sacrificio. En las controversias había dicho de una manera más vaga que en todas aquellas acciones es claro que el sacerdote « conficit eam rem externam quam panis et vini species continent » [4].

Esta teoría podía ya desentenderse de ulteriores inquisiciones sobre el valor inmolatorio de la consagración; mas no era ella la que debía de prosperar, a pesar del nombre de nuestro controversista. Por otro lado habían de encaminarse las disquisiciones teológicas; y precisamente las inició en la dirección que luego tomaron el impugnador de la teoría de Belarmino.

Alonso Salmerón, quien en su obra ya citada nos ofrece un avance de las teorías luego dominantes, o mejor del punto central

[1] *Loc. cit.*, col. 842-844.
[2] *Loc. cit.*, p. 609.
[3] *Comment. theolog.*, t. IV, *loc. cit.*, col. 1030, 1031.
[4] *De rebus fidei*, etc., *loc. cit.*, p. 505.

hacia el que todas convergen, la explicación de la mactación mística. Aun en medio de sus lagunas y vacilaciones, es muy considerable la labor de Salmerón. Indicaremos brevemente lo que hace más a nuestro intento. Desde luego ve Salmerón en la consagración misma la oblación y la inmolación: « non prius obtulit quam consecravit, sed consecrando obtulit se voluntate sua praemactatum et quasi agonizantem, ut ait Rupertus, ut iam vere immolationis esset initium inchoatum », porque el *datur*, *effunditur* se dicen « quia se tunc Patri obtulit in mysterium, et quia dare, frangere, fundere verba sunt ad sacrificium exspectantia ». Al probar que las otras acciones no son esenciales, establece este principio fundamental: *aliud est sacrificare, aliud rem immolatam offerre*. Si pues la consagración es la verdadera oblación e inmolación, ¿en qué consiste su virtud sacrífica? Excluye la transubstanciación como tal; tampoco consiste « in illa immutatione per quam acquirit esse sacramentale, sed in hoc quod est *ad modum animalis sacrificati*, hoc est, non per se in esse sacramentali, sed *in esse diviso sacramentaliter*, id est, in diversis speciebus; sic enim mactatur quatenus in diversis speciebus existit... Hoc est per se immolari et immolatitio modo esse ». Con esto entendía Salmerón explicar el sacrificio de la Misa en cuanto relativo al de la cruz, y por cierto, pocos autores habrán insistido tanto en la unidad de ambos, « et quod ad vim et efficaciam spectat, offerimus illum eumdem agnum... ac si ad pedes crucis ipsius mortuum Christum cum Maria matre eius offerremus ». Rechaza luego la explicación que lleva el nombre de Lesio, y explana un pensamiento que gustarán nuestros lectores ver reproducido: « Potest tamen dubium propositum alia ratione dissolvi, dicendo quod quando res est viva et animata et offertur Deo *sub propria specie*, opus est ut plurimum reali morte ad sacrificium, ut Christus in cruce, agnus in Pascha. Secus est quando res quae immolatur *sub alia specie neque animata neque vivente offertur*, ut Christus sub specie panis; et maxime si id quod offertur mactationis et mortis sit incapax ». No declara más Salmerón esta fecunda idea; en nuestros días completada y profundizada, ha dado por resultado la teoría del Cardenal Billot [1].

[1] SALMERÓN. *Commentar.* etc., *loc. cit.*, p. 258, 285, 306, 308; BILLOT, *De Ecclesiae Sacramentis*, Roma, 1915, I, p. 558, 628.

Es sensible que junto a estas ráfagas luminosas aparezcan en las largas páginas de la obra de Salmerón extensas sombras, imprecisiones y aparentes contradicciones [1]. Quizás estos defectos fueron parte a que yaciese abandonada sin aparente influjo en teólogos posteriores.

Volvamos ahora a nuestro Belarmino, y al recorrer las páginas que consagra a declarar su definición y a aplicarla a la Misa, podremos apreciar, juntamente con la sobriedad de sus discursos, la preciosa labor con que van intercalándose en su tejido los hilos de la especulación de su siglo.

Que el sacrificio es una oblación, y oblación externa, que se ofrece a solo Dios como acto supremo del culto de latría, por un legítimo ministro, no ofrece dificultud. La materia es una cosa sensible y permanente; este punto, sobre el cual tergiversaban a menudo los protestantes, lo había inculcado ya a propósito de las falsas definiciones de Melanchton, Calvino y Kemnitz. La forma es un rito místico que *consagra* la víctima, como la imposición de manos o la elevación a lo alto, *y además inmuta* en algún modo la víctima. Requiérese en efecto que lo que se ofrece a Dios en sacrificio « plane destruatur, id est, ita mutetur ut desinat esse id quod ante erat ». Este es el carácter diferencial del sacrificio, no basta una consagración o elevación, pues esta se usaba a veces en las simples oblaciones. Dedúcelo de los nombres que en la Sagrada Escritura se daban a los sacrificios, y aquí cita en su apoyo a S. Crisóstomo y a Teofilacto. Compruébalo también el uso en la ley antigua, pues todas las cosas, « omnia omnino », que se llaman sacrificios, debían ser destruídas o por la muerte, o por combustión, o por efusión. ¿Porqué así? Dos razones pueden señalarse: la relación a la muerte de Cristo y la mejor expresión de nuestra sujeción a Dios. Tal es la definición del sacrificio, según Belarmino. La fórmula es: « Sacrificium est oblatio externa facta soli Deo qua, ad agnitionem humanae infirmitatis et professionem di-

[1] Lo que excluye Salmerón con fuerza es una muerte real y física de Cristo en la Eucaristía (!): « si in coena mactatus erat per mortem veram et realem, quomodo ad vesperam usque sequentis diei vixit? ». *Loc. cit.* Nótese que se trata del sacrificio propiciatorio para el cual *de suyo* requiere Salmerón la muerte, no cualquiera inmutación. P. 314.

vinae majestatis, a legitimo ministro res aliqua sensibilis et permanens ritu mystico consecratur et transmutatur »[1].

Cuánta fuerza ganen los argumentos con que se prueba la verdad del sacrificio eucarístico al ir precedidos de una buena definición, puede apreciarse leyendo las páginas de Belarmino. Véase en particular el argumento deducido de las palabras de la institución. El *effunditur* significa « offertur ac libatur Deo », pero no en su especie propria sino en la de vino, pues se dice del cáliz. *Datur* significa también « immolatur Deo » ; y a propósito de *frangitur* cita una frase de S. Juan Crisóstomo, según el cual Cristo *padece* en el sacramento la fracción que no padeció en la cruz. El cuerpo y la sangre de Cristo se reciben como participación de una víctima. Por la distinta consagración está el cuerpo y sangre de Cristo en el sacramento a modo de cuerpo muerto y como manjar y bebida. Mas la carne y sangre no son manjar y bebida sin la muerte, y Cristo no muere sin la inmolación; de otra manera, dice S. Gregorio Niseno, no podríamos alimentarnos de su carne. No basta la inmolación de la cruz, pues antes de ella los apóstoles habían participado de esta víctima; además pronto pasó aquel estado de víctima, y sin nueva inmolación no sería víctima. De paso advierte Belarmino que la oblación está incluída en la misma consagración. No hay que decir, tratándose de Belarmino, que en toda su argumentación se mantiene en constante contacto con la tradición cristiana[2].

Explanados los 17 argumentos con que prueba Belarmino la existencia del sacrificio de la Misa y refutadas las objeciones de los protestantes, dedica el último capitulo (el 27) del l. V a la cuestión « in qua parte Missae proprie consistat essentia sacrificii ». Ante todo, como la víctima es el cuerpo y la sangre de Cristo bajo las especies de pan y vino, aunque cada una de estas dos partes es ofrecida en cierta manera, la hostia es una sola. Recorriendo luego las partes de la liturgia, establece que las oblaciones verbales y la fracción de las especies pertenecen « ad integritatem et plenitudinem sacrificii, non ad essentiam ». Por fin la consa-

[1] *Loc. cit.*, p. 301-306.
[2] C. 12, *loc. cit.*, p. 336-340.

gración y la comunión del sacerdote (no la de los fieles) son las dos partes esenciales. ¿Porqué? Rechaza las explicaciones que atribuyen a la sola consagración el carácter sacrifical; la inmolación mística e incruenta por la separación de las especies sacramentales no le llena del todo, « haec sententia non videtur ita satisfacere ut omnino animus conquiescat ». Y la razón última es porque el sacrificio verdadero y real requiere una verdadera y real destrucción de la víctima; de modo que la destrucción de la hostia es para él la razón que prueba la inclusión de la sunción en la esencia del sacrificio. Fácil es de notar que esta conclusión va un tanto más allá de lo que su misma definición le exigía; por otra parte siéntese aislado Belarmino en este punto particular y los dos o tres testimonios de la tradición que al fin alega, no dicen otra cosa que la relación entre el sacrificio y su participación. Por otra parte la consagración es esencial porque en ella se representa el sacrificio de la cruz. Belarmino concibe así las cosas: en la consagración una cosa profana se hace sagrada, es ofrecida a Dios y se ordena a una verdadera, real y externa mutación, en cuanto el cuerpo de Cristo adquiere en ella la forma de manjar; por la comunión pierde el cuerpo de Cristo su ser sacramental y la víctima — el cuerpo de Cristo bajo las especies de pan — es destruída [1]. Tal es al teoría de Belarmino, deducida de su noción de sacrificio, pero exagerando un tanto sus contornos.

No tratamos ahora de justificar plenamente la definición belarminiana; bástanos haberla presentado en relación con el trabajo teológico de su tiempo. Desde el punto de vista formal, le es superior en fuerza sintética la de Valencia, aunque este no desarrolló una teoría tan completa sobre el sacrificio. De todos modos la figura de Belarmino nada pierde al ponerle cara a cara con los hombres de su tiempo, antes bien entonces se da uno cuenta de la influencia que debía de ejercer a su derredor.

Cuando publicaba él estas páginas, ya la semilla de sus trabajos germinaba en las teorías escolásticas conocidas. Todas ellas partían de la noción cuyos elementos había estabilizado Belarmino. Las diferencias que entre ellas se notan, y que sus propios autores

[1] C. 27, *loc. cit.*, p. 364-368.

más bien exageraron, son casi exclusivamente de punto de vista y de ulterior inquisición sistemática. Creemos también que las mismas teorías no se excluían entre sí, antes bien a menudo hubieran podido juntarse en amigable consorcio. Esta lucha de fundamentos, más aparentes que reales, no ha cedido en provecho de la evolución teológica. Renz señala como carácter de las explicaciones de Platel, Holzclau, Sardagna y otros teólogos de la Compañía de Jesús un cierto eclecticismo. En realidad, cuando los misterios que se han de declarar son de tanta virtualidad, no es de maravillar que no quepan en las estrecheces de un concepto humano: este de ordinario ve las cosas solo por un lado. Vale más por tanto examinar todas las facetas, desarrollar, en el punto que tratamos, el valor simbólico múltiple del sacrificio, y acoger todas aquellas explicaciones que respondan a la realidad, según nos es manifestada por la continua tradición doctrinal. Esto es lo que nos toca hacer mientras vemos las cosas divinas en enigmas, hasta que se nos revelen a plena luz.

José M. Dalmau S. I.

Autografo inedito

Note del Ven. Bellarmino al Genesi

Summarium. — Notitiam doctorum hominum pene effugit parvus codex ipsius Ven. Bellarmini manu exaratus, quo continentur adnotationes in Genesin. Constat 120 pagellis mm. 142 × 105 mensurantibus, quarum vix 114 scriptae sunt. Haec opella e comparatione cum aliis eiusdem auctoris scriptis, concinnata probatur anno 1574 vel 1575 Lovanii, in usum academiae hebraicae, quam Bellarminus illic instituerat. Initio quidem grammaticis explicationibus insistit clarus auctor; at mox, inde a c. 2, totus est in sacro textu exegetice disserendo: qua in re et multa lectione emicat, cum plurimos scriptores hinc inde adducat, et bono iudicio in seligendis plerumque optimis sententiis. Diligentem etiam operam collocat in critica textus et in quaestionibus archaeologicis. Quae omnia selectis illustrantur exemplis. Quare istud Bellarmini opusculum iure dici potest, si non editione integra, certe notitia et inspectione dignum.

Non sarà senza interesse la descrizione di un'operetta del Bellarmino, non solo inedita, ma di cui invano cercherebbesi notizia nelle biografie o bibliografie anche più copiose e più recenti del dottissimo Cardinale. L'unica menzione che mi fu dato incontrarne trovasi nell'Inventario degli scritti conservati nel Collegio romano, compilato a mezzo il sec. XVIII e pubblicato dal R. P. Le Bachelet in *Auctarium Bellarminianum* [1], p. IX; inventario che ci dà la sommaria e poco esatta noticina: « Quartum scriptum est parvulum volumen in-12°. Constat paginis 113. Continet expositionem quarundam vocum hebraicarum Geneseos ». Del rimanente nè il Sommervogel registra questo manoscritto nella sua pur così ampia Bibliografia degli scrittori della Compagnia di Gesù, nè il predetto P. Le Bachelet, così diligente raccoglitore delle memorie e degli scritti del Bellarmino, lo nomina sia nella lista delle opere, stam-

[1] *Auctarium Bellarminianum*, Paris, 1913.

pate o manoscritte, composte dal nostro venerabile prima del suo cardinalato (in *Bellarmin avant son Cardinalat* [1], p. 522 sg.), sia nella lunga prefazione al già citato *Auctarium*, dove pure con scrupolosa diligenza riferisce per ordine anche « des simples notes » (com'egli si esprime ivi, nota), dei semplici abbozzi di opere più tardi rielaborate, o collaborazioni a edizioni collettive. Probabilmente la piccolezza medesima del volumetto, di cui prendiamo a dire, fece sì, che questa operetta o sfuggisse alle ricerche o fosse trascurata dal dottissimo e sì benemerito studioso degli scritti bellarminiani. Pure non mi sembra che sia senza importanza per la conoscenza della mente del Bellarmino e dei progressi da lui fatti nelle scienze sacre.

Cominciamo dalla descrizione esterna del volume. È un codicetto cartaceo, legato in tutta cartapecora secondo lo stile di quel tempo. Dimensioni della legatura mm. 148 × 110, delle carte mm. 142 × 105. Consta, oltre ai due fogli di guardia, di otto quinternetti, più esattamente di sei quaternioni e due ternioni (il sesto e il settimo). Fanno quindi in tutto propriamente pagine 120; ma non ha gran torto l'inventario sopra citato di dirci invece 113 pagine: poichè sei facciate sono affatto bianche (le tre ultime dei quinterni 5 e 8) e una (la terz'ultima del 5) porta solo quattro linee di scrittura. Non c'è alcuna numerazione nè di fogli nè di quinterni. Nella prima pagina di guardia leggesi scritto a carattere antico: « Questo Libro è Originale *di mano* [aggiunto con altro inchiostro] del S. Card. Bellarmino »; e nel dorso della legatura « Bellarmin. in Genesim ».

Che l'operetta sia veramente autografa, è reso evidente dalla comparazione con altri scritti certamente autografi del medesimo Cardinale. La scrittura è minuta, ma non fitta, carica di contrazioni e di abbreviature, come allora si usava nelle note private, ma abbastanza chiara. Il numero delle linee per pagina varia assai, da 18 a 25. Sono frequenti le cancellature e non rare le correzioni fra le linee; tutta la p. 10 (nota a Gen., 6, 2 in mezzo ad altre su 1, 1: pagina, come si vede, scritta prima fuori d'ordine) è tutta cassata da una linea verticale; la p. 84 è quasi tutta ri-

[1] *Bellarmin avant son cardinalat,* Paris, 1911.

scritta fra le righe. Si può dedurre da ciò, che il venerabile autore pose in queste modeste paginette non mediocre diligenza.

Chi ne definì il contenuto per « expositionem quarundam vocum hebraicarum Geneseos » (Inventario suddetto) non dovette percorrerne altro che le prime pagine. Infatti sul capo primo (p. 11-14) vedonsi sporgere nel margine sinistro le parole ebraiche del sacro testo, e la spiegazione che segue è prevalentemente grammaticale. Ma dal capo 2 in poi si notano in margine solo i numeri dei versetti e il commento è quasi sempre strettamente esegetico. Le note sono distribuite assai disugualmente per i vari capi del Genesi. Capi interi sono passati sotto silenzio, come i cc. 12, 27-29, e tutto 38-48; in compenso l'importante e difficile c. 49 vi è trattato con una insolita diffusione (pp. 102-117).

L'opera stessa dà abbastanza chiari indizi del tempo in cui il suo venerabile autore l'ha composta. Nelle prime cinquanta pagine l'autore cita a più riprese due delle sue opere, rimaste poi manoscritte: il commento alla Somma di S. Tommaso e le *quaestiones de temporibus*, pubblicate solo recentemente dal Le Bachelet nell'*Auctarium* (p. 257 276). Non cita mai invece la sua grammatica ebraica (composta a Lovanio e pubblicata poi a Roma nel 1578) benchè nelle prime pagine noti certe minuzie grammaticali come la varia vocalizzazione del nome *'eres* (terra) e trascriva per intero la coniugazione del verbo *haia* (essere) al perfetto. Le note al Genesi dovettero dunque precedere la grammatica ebraica. Altro in dizio più chiaro e più preciso. Sulla grave questione, chi siano i figli di Dio menzionati in Gen., 6, 2, il ch. scrittore cominciava a notare (a p. 10) le varie opinioni degli esegeti o interpreti. Poi cancellò, come sopra fu detto, tutta quella pagina fuor di luogo. e quando più sotto (p. 29) nell'ordine del testo gli rivenne sotto mano quel medesimo passo (6, 2) scrisse: « Vide scripta nostra in 2^{am} 2^{ae} fol. 782 ». Può dirsi dunque, che il venerabile autore mise in carta questi appunti biblici mentre spiegava nella Università di Lovanio la *secunda secundae* di S. Tommaso, cioè, come risulta dalla sua propria autobiografia [1], nell'anno 1574 o 75. Probabilmente erano le note ch'egli preparava per l'accademia di

[1] Presso Le Bachelet, *Bellarmin avant son cardinalat*, p. 451.

ebraico da lui instituita [1], che sarebbesi, di puramente grammaticale a principio, elevata poi a studio esegetico. Infatti certe espressioni qua e là alla sfuggita parrebbero accennare a una scuola o tornata accademica; per es. p. 12 in Gen. 1, 2: « ruah [2] Expone curnam sit illud patach in fine. Deinde per hunc spiritum intelligi ventum magnum a plurimis; a Patribus autem communiter Spiritum Sanctum, ut etiam exponit Rabbi Salomon. vox hebraea utrumque patitur ».

Da queste parole traspare anche alquanto lo spirito e i principi che animavano l'esegesi del Bellarmino già da allora: molta lettura e sobrio giudizio. Quanto fin d'allora, cioè a principio della sua carriera teologica, fosse il nostro versato nella lettura degli scrittori d'ogni genere, ne sono chiara prova le citazioni, che spesso occorrono. Degli ebrei ci fa sovente passar innanzi in queste note R. David (Kimhi), R. Salomone (Rasci), R. Aben Ezra o R. Abraham, R. Levi (b. Gersom), R. Jacob vaal turim (così scrive il Ven.), altre volte vagamente *rabbini* o *hebraei doctores*. Dei Padri gli ricorrono continuamente alla penna S. Girolamo, S. Agostino, S. Ambrogio, S. Giovanni Crisostomo; più raramente S. Gregorio, S. Epifanio, S. Cipriano [3], Eusebio, Giustino, Origene [4]; dei commentatori medievali la Glossa, Ruperto, Lirano, Abulensis, Burgensis; dei moderni Girolamo Oleastro, Caietano, Pagnino, Giansenio (di Gand), Arias Montanus, Budeus, la Catena del Lipomano, e la Cronologia di G. Mercatore. Degli autori profani trova occasione di citare due volte Virgilio per disteso (En., 6 e 8), poi Tacito, Plinio, Solino, Strabone, Dioscoride (a proposito delle mandragore, Gen., 30, 14), Giuseppe Ebreo e forse qualche altro. Nè vuol tacersi la diligenza, con la quale suole indicare, se non trattasi di commentatori, l'opera e il libro o capo, che cita, indizio probabile di lettura diretta, di citazione di prima mano.

[1] *Ivi*, p. 452.

[2] Diamo trascritte, per ragioni di comodità, in caratteri nostri le parole che il ch. autore scrive sempre in lettere ebraiche.

[3] Una volta ne cita l'omelia o trattato *De resurrectione Christi* che fa parte del *De cardinalibus operibus Christi* composto non da S. Cipriano, ma da Arnoldo o Ernaldo, abate di Bonneval (in Migne, *P. L.*, 189, 1609).

[4] Una volta (in Gen., 49) ne cita la 17 hom. in Gen., che (com'è noto) non è autentica, ma originale di Rufino.

L'esegesi dà luogo a più d'una osservazione degna di nota. Per esempio, alla prima parola del Genesi: « Si fa questione (leggesi dopo le discussioni grammaticali a p. 1) se quel *beresit* sia stato costrutto (*in regimine*) o in stato assoluto. Molti dicono che questa voce non si trova mai se non in stato costrutto; e il Pagnini nel suo Tesoro, benchè confuti tal opinione pure crede che di fatto in questo luogo sia in stato costrutto, come se quel *creavit* stesse all'infinito, di modo che ne venga il senso: In principio creandi Deum coelum et terram etc. ». È un'opinione, com'è noto, risuscitata modernamente e tenuta ancora da molti. Il Bellarmino non se ne contenta. « Utrique errant » dice del Pagnini e degli altri da quello confutati. È falsa (continua) la prima asserzione generale, perchè *resit* si trova allo stato assoluto in Deut. 33, [21] e Salmo 105, [36]. Non va la seconda del Pagnini, perchè i 70, Girolamo ed il Caldeo (Targum) tradussero: « In principio creavit, non in principio creandi ». Ora (aggiunge) « quando conveniunt Hieronymus, et 70 et Chaldaeus, eorum sententia omnibus aliis anteponenda est » (p. 4)[1].

Anche alla voce *merahefet* del verso seguente discute e rigetta l'opinione, ora tanto in favore, che significhi covare: « D. Hieronymus in quaestionibus hebraicis et R. Salomon in h. l. dicunt hoc verbum significare etiam incubare, seu fovere eo modo quo gallina fovet ova: et ita exponunt hunc locum: nimirum quod Spiritus Sanctus fovebat aquas dans illis virtutem producendi animalia ». « At non est valde probabilis ista opinio » soggiunge in margine, correggendo un più benigno giudizio dato nel testo su quella spiegazione. La ragione di rigettarla per il nostro si è che negli altri luoghi della Scrittura (cita Ger., 23 e Deut., 32) quel verbo evidentemente esprime un movimento, inconciliabile con l'atto di covare. In questo, come nel caso precedente, il Venerabile ha certamente colto nel segno, nonostante l'autorità dei sostenitori di

[1] Più sotto, in Gen., 4, 13, dice similmente, ma con più giustezza: « 70, Hieronymus et Chaldaeus concorditer vertunt 'maior est iniquitas mea, quam ut remitti possit'. Et quamquam verba hebraea utrumque sensum [cioè anche: maior est poena mea quam ut ferre possim] ferre possunt, tamen nonnisi temere in re ambigua receditur a tanta auctoritate » (p. 23).

contraria sentenza; e le ragioni da lui addotte per la sua sentenza preferita (parlo in genere) gli fanno onore.

Talora fa, non male a proposito, della critica testuale. Per es. a 6, 3, dove anche i moderni restano perplessi: « Meo iudicio (scrive nelle sue note il Bellarmino) textus hebraeus est corruptus vitio librariorum et est *iadon* pro *ialon;* nam graeci verterunt, non permanebit, ut et Hieronymus in vulgata editione, et sensus est, ut exponit Chrysostomus etc. ».

Citiamo ancora la nota a 3, 17, perchè al paragone di ciò che più tardi scrisse e pubblicò il dottissimo controversista nel libro 2 *De verbo Dei*, capo XI, si veda come egli in progresso di tempo modificò alquanto la sua opinione: « *ba'abureka*. Quidam existimant Hieronymum et ante eum 70 interpretes legisse *ba'abodeka* nam verterunt in opere tuo. et ideo vellent corrigere hunc locum. sed audiendi non sunt. nam Hieronymus in quaestionibus in Genesim, dicit in hebraeo esse « propter te », non in « opere tuo ». tamen recte vertit in opere tuo quo ad sensum. nam propter te significat propter peccatum tuum i. e. propter opus tuum malum. adde quod opus in hebraeo non dicitur abod sed abodah et abad »[1]. Nel luogo citato delle Controversie, dopo aver dato la medesima spiegazione della traduzione volgata (propter te idest propter peccatum tuum) soggiunge: « Quamquam non inficior potuisse fieri ut in hebraeo esset ba'abodeka et librariorum vitio mutatum sit dalet in resh ». La buona filologia preferirebbe che il dotto uomo fosse rimasto nella sua prima, più severa, sentenza.

Si ascolti ancora un'altra correzione in ordine inverso, cioè dove nelle note modifica il già detto nelle *quaestiones de temporibus*, edite, come vedemmo, solo da poco. Trattasi (famosa questione) del nome di Cainán nella genealogia dei discendenti di Set (Gen., 11, 12): leggesi nei 70 e in S. Luca, 3, 36, non c'è in ebraico. Nel *De temporibus* aveva scritto: « Dico igitur mihi videri probabilissimum in hebraeis codicibus fuisse hanc generationem, quo tempore a septuaginta interpretibus vertebatur in graecum, deinde autem excidisse vitio librariorum sicut etiam in aliis locis videmus

[1] Giustissima osservazione; ma abad non si trova che una volta sola nella Bibbia (Eccle., 9, 1).

factum » (*Auctarium*, p. 260). Nel nostro codicetto leggiamo (p. 47): « Deest Cainan. vide in questionibus nostris. forte fuit omissus a Mose [1], quia non fuit ex viris illis qui dederunt nomina gentibus ». Spiegazione ingegnosa, probabile, che però lascia aperta la questione, donde mai venne quella aggiunta nei Settanta.

Finalmente ci si consenta di trascrivere ancora una breve discussione archeologica, dove il dotto autore due volte corregge se stesso nelle note medesime. È istruttivo osservare sul fatto come i grandi si emendano e progrediscono. Così dunque scrisse dapprima il Bellarmino a Gen. 24, 22 (p. 83).

« beka Caietanus dicit se nescire quid valeat mensura beca [2]. Vulgata editio habet appendentes siclos duos. Chaldaica, siclum unum; graeca habet drachmam unam i. e. medium siclum. Hieronymus in quaestionibus hebraicis legit didrachmum [3]. Nota ipsam vocem significare dimidium, et credibile est, quod intelligatur de siclo, qui erat moneta communissima [p. 84] *erat autem duplex siclus, communis valens 10 obelos i. e. duas drachmas, seu iulios duos ex nostris: siclus sanctuarii erat duplo maior ut patet Exo. 30. Hinc possunt illae expositiones conciliari. Nam Vulgata editio conciliatur cum hebraeo, si dicamus hebraeum loqui de siclo sanctuarii et de una tantum inaure: Vulgatam autem loqui de siclo communi et de duabus inauribus* [4]. *Si enim una inauris erat* [corr. *valet*] *dimidium siclum sanctuarii duae valebant unum siclum sanctuarii et proinde duos siclos communes, ut habet Vulgata editio. similiter conciliantur ceterae* ».

Qui passava, nella prima redazione, ad annotare il v. 28 e poi ancora il v. 32 del medesimo capo 24. Ma poi si rifece indietro sul valore del siclo, e cancellata tutta la pagina (84, come fu detto), scrisse fra le linee:

« Porro siclus apud Epiphanium lib. de mensuris et ponderibus, est quarta pars unciae. nam secundum ipsum uncia valet duos state-

[1] Nel nostro codice sta sempre così scritto questo nome: *Moses*, *Mosis*, ecc.; modo più conforme al testo ebraico e all'uso italiano.

[2] Così trascritto anche nel codice.

[3] « Hieronymus-didrachmum » aggiunto fra le righe.

[4] Gli orecchini dati da Eliezer a Rebecca.

res: stater duos siclos: siclus duas drachmas: drachma decem obelos. Hieronymus in quaestionibus hebraicis in hunc locum dicit siclum aequivalere unciae. At verissima sententia est, siclum esse mediam partem unciae et aequivalere stateri et continere 4^or drachmas hoc est 4^or ex nostris iuliis. ita docet Iosephus l. 3 antiquit. c. 2, Hieronymus in 4um cap. Ezechielis: Budaeus in lib. de asse: Arias montanus in libro de siclo, nec non R. Salomon et alii quos ipse citat. Praeterea idem colligitur ex lib. 1 reg. cap. c. 9 [sic] ubi dicit servus Saul, inventa est in manu mea quarta pars stateris in hebraeo autem est quarta pars sicli. denique Arias montanus dicit se habere siclum antiquissimum argenteum, qui revera pondus habet mediae unciae. *Quod autem quidam dicunt, siclum fuisse duplicem. alium vulgarem, alium sanctuarii, fundamento caret. Scriptura enim perpetuo siclum habere dicit 20 obolos, seu ut est in hebraeo 20 gera, qui oboli aequivalent nostris baiochis sed duplo maiores* [p. 85] *sunt. Nota 2° siclum in Scriptura non semper esse nomen pecuniae, sed aliquando nomen esse ponderis, semiunciae; ut cum dicitur* ».

Qui lasciava incompleto il periodo, e tornato in parte, dietro nuove riflessioni e nuove letture, alla prima sentenza sulla distinzione delle due sorti di siclo, cancellava le ultime linee, da *quod autem quidam dicunt* in poi, e riscriveva per la terza volta fra le righe [1]:

« Non est autem improbabile duplicem fuisse siclum, unum sanctuarii, de quo *Exo.* 30, qui habet 20 obolos i. e. 4^or drachmas. oboli enim illi sunt duplo maiores nostris baiochis: alium communem, qui habet 10 obelos i. e. duas drachmas. [p. 85] nam 2 *Reg.*. 14 dicitur quod Absalom appendebat capillos suos 200 siclis pondere publico, vel, ut in hebraeo legitur, pondere regis. ubi videtur addi illud ' regis, ad distinctionem sicli sanctuarii. et praeterea nullo modo credibile est capillos Absalonis potuisse habere ponderis ducentos siclos sanctuarii, qui faciunt octo libras. Nota 2° siclum in Scriptura non semper significare pecuniam, sed aliquando pondus ipsum semiunciae: vel didrachmi, si sit ex mi-

[1] Per conseguenza chi vuol avere l'ultima sentenza del Bellarmino in questo luogo, legga solo il trascritto in tondo, trascurando il corsivo.

noribus siclis. quomodo nostra drachma est nomen ponderis. Sic accipitur 2 *Reg.*, 14 ubi de capillis Absalom. et hoc loco in Genesi, ibi dicitur inaures habuisse dimidium ponderis; et armillae dicuntur habuisse decem auri pondera. intelligimus enim inaures habuisse tantum auri, quantum ponderat medius siclus i. e. duas drachmas auri. et armillas habuisse tantum auri quantum ponderant decem sicli i. e. quinque uncias auri. Unde modo nostro inaures illae valuissent [p. 86] duos aureos nummos; et armillae 40 aureos nummos. nam una drachma auri facit unum aureum. di drachmum duos aureos; stater sive siclus auri 4^{or} aureos. uncia 8 aureos; libra 100 aureos. Nota 3° optimam lectionem videri illam graecam quae habet didrachmum i. e. medium siclum sanctuarii. cum ea potest conciliari alia graeca, quae habet unam drachmam. nam prior lectio loquitur de pondere utriusque inauris simul: posterior de pondere uniuscuisque per se. chaldaica quae habet ' unum siclum , forte loquitur de siclo minore, qui erat media pars sicli sanctuarii. Vulgata editio quae habet duos siclos forte per illud beka i. e. dimidium non accepit dimidium sicli, sed dimidium unciae; nam media uncia facit unum siclum sanctuarii; sed duos siclos vulgares. vel certe per dimidium intellexit dimidium sicli sanctuarii i. e. unum siclum communem, et putavit illud esse pondus unius inauris; duas autem inaures valuisse duos siclos communes. quae sententia potest conciliari cum chaldea et cum graeca, quae habet didrachmum, sed non [p. 87] cum graeca quae habet drachmam. ut patet ».

Per giudicare del valore di questi cambiamenti, notiamo che la distinzione e differenza dei due sicli, uno metà dell'altro, è un fatto accertato; che poi il siclo del santuario debba identificarsi col maggiore, più pesante, è pure opinione di molti dotti moderni, ma non altrettanto indubitato. La lezione « didramma » nella versione greca non leggesi in alcuna edizione, ma solo nei manoscritti; il Bellarmino dovette prenderla unicamente dalle *quaestiones hebraicae* di S. Girolamo che vedemmo da lui espressamente citate. Criticamente ha valore piuttosto scarso, o certo minore della rivale, in sè considerata. Ma il nostro autore aveva ragione di preferirla, sia per il suo valore oggettivo rispetto al testo originale, come dimostra la sua medesima discussione, sia specialmente per la

forma onde gli era offerta dalla sua fonte immediata, l'autorità del Dottor massimo. Questi infatti, o sia libertà nel tradurre a senso dai Settanta, o che così realmente trovasse nei codici latini, non esprime la particella 'ανὰ, che va innanzi in tutti i testi greci a *drachmam* (o *didrachmum*), e dà un senso distributivo a tutta la locuzione (donde il tecnico *ana* nelle ricette di medici e speziali). Con essa si viene a dire, nella comune lezione del greco, che ognuno dei due orecchini pesava una dramma, conforme al modo che lo stesso Bellarmino insinuava nella sua prima redazione per conciliare insieme Volgata ed ebraico. Così intesa, com'è dovere, la frase greca, è chiaro che la migliore lezione, anche secondo l'opinione del nostro Venerabile, è quella che dice « dramma ».

Questi pochi saggi dell'opuscolo *in Genesim* saranno insufficienti, forse, a formar giudizio se esso meriti l'onore della pubblica luce, e aggiunga splendore alla gloria già sì raggiante del Bellarmino. Ma basteranno, credo, a scusarmi presso il benigno lettore di aver tratto quelle modeste pagine dalla totale oscurità in cui giacevano [1], poichè le dimostrano, se io non erro, nè prive di merito intrinseco, nè senza importanza per la storia dell'esegesi nel secolo XVI.

ALBERTO VACCARI S. I.

[1] Il merito però e la lode principale ne vanno al P. Felice Grossi-Gondi, Professore di Archeologia alla Università Gregoriana, il quale ritrovò il codicetto manoscritto, e me lo diede a conoscere, invitandomi ad occuparmene. A lui le dovute grazie, anche per avermi lasciato il codice a mio agio.

Bellarmino e Dante

La difesa di Dante nella Risposta del Bellarmino ad un libello di F. Perrot

Summarium. — Ratione quam brevissime statuta, cur generatim Bellarminus et Aligherius conveniant, examen instituitur venerabilis Cardinalis *Responsionis* ad librum quemdam anonymum, cuius titulus est « Auiso piaceuole dato alla bella Italia », in quo Divinae Comoediae poëta inducitur ut haereticis opinionibus favens. « Et quoniam libelli auctor (ut Bellarminus in cap. 1° suae Responsionis ait) ita suum opus contexuit, ut primum in Romanum Pontificem, quem Antichristum haberi cupit, canina eloquentia invehatur: deinde quaedam ex Dante, Petrarcha et Bocacio adducat in medium, quae adversus eundem Pontificem facere iudicavit: postremo unam et quinquaginta satyras non furore poetico, sed rabie canina in ipsum Christi Vicarium Sixtum V evomat: ego eodem ordine declamationem eius adversus Pontificem summum primo loco refellam, deinde Dantis, Petrarchae atque Bocacij, ad quos Iudices adversarius provocavit, apertissima testimonia contra ipsum proferam: ad extremum sententiam satyrarum ipsius, imperitiae et temeritatis coarguam ».

Magis, ut ex titulo huius articuli patet, insistitur in auctoritate Aligherii, et, refutatis adversarii erroribus ex ipsius Dantis facilioribus locis, afferuntur « testimonia plurima atque apertissima Dantis, non solum pro summa Rom. Pontificis auctoritate et dignitate, sed etiam pro aliis nonnullis fidei nostrae capitibus, ut adversarius intelligat, se, Dante Iudice, non solum causa cecidisse, sed etiam plane haereticum et impium esse ». (Id., cap. XIX).

Il nome del Cardinale Roberto Bellarmino è sopratutto legato alla sua fama di insigne teologo e di esimio polemista; ma non si esclusivamente che non abbia anche meriti insigni nel campo scientifico e letterario. Suo capolavoro è l'opera teologico polemica: *De controversiis christianae fidei*, vera somma teologica, che nata dopo il Concilio di Trento, ha resistito all'urto del mondo protestantico di ogni tempo e di ogni luogo: però non meno geniale e profonda è l'orma che egli ha lasciato su tutto ciò che ha preso a trattare.

Sotto questo aspetto e per l'efficacia portentosa dell'opera sua, che tre secoli corsivi sopra non sono riusciti a menomare nella stima dei dotti, ben può dirsi che il Bellarmino si avvicini a Dante, e, ammessa fra i due la parentela del genio e della dottrina, sarebbe facile trovare in essi non pochi altri punti di contatto. Non è sotto tale aspetto. che nel presente articolo il nome del grande polemista della fine del secolo XVI e del principio del XVII, va congiunto con quello del divino cantore di Beatrice; è invece per riconoscere, almeno nella felice coincidenza del terzo centenario della morte del Bellarmino (1542-1621), e del sesto della morte dell'Alighieri, un merito che si ha il dovere di rivendicare al dotto cardinale verso la fortuna e la fama di Dante.

Quando nel secolo XVI, l'eresia protestante tentò di rappresentare Dante come un precursore di Lutero, il Bellarmino col peso della sua autorità e di una profonda cognizione della *Commedia*, fu il primo [1] a levar alta la voce contro la pretesa Riforma, per rivendicare l'ortodossia dell'Alighieri. Guidato dal suo genio, egli penetra nei sublimi recessi del pensiero dantesco, religiosamente ne raccoglie le scintille sempre vivide della fede, e, irradiando di piena luce la grandiosa figura dell'Alighieri, con passione di apostolo e acume di letterato, mostra che il grande poeta d'Italia è nella mente e nel cuore, figlio genuino di Roma papale.

Esame del libello. — L'eresia protestante — dice l'Ozanam [2] — dal primo suo nascere, aveva sentito il bisogno di crearsi una genealogia che la conducesse ai tempi apostolici, ed in sè giustificasse l'adempimento delle promesse d'infallibilità, lasciate dal

[1] Non trovo che altri prima del Bellarmino difendesse Dante contro il Protestantesimo nascente. Cfr. anche il recentissimo libro del pastore protestante Piero Chiminelli, *La fortuna di Dante nella cristianità riformata*, Roma, « Bilychnis », 1921 (lavoro erudito, ma falso nella tesi, che è di dimostrare, che solo i Protestanti tennero vivo nei secoli il culto per Dante, e che « il cattolicismo non ha ancora placato lo spirito offeso del poeta! » p. 73). In questo libro, ad opporsi ai Protestanti non appare altri prima del Bellarmino, vedi p. 191.

[2] Ozanam, *Dante e la filosofia cattolica al tredicesimo secolo*, 1841, Parte III, cap. V.

Salvatore alla sua Chiesa. Perciò andava a rovistare le pietre di tutte le ruine e le ceneri delle tombe, interrogava i morti e le morte istituzioni, creavasi una famiglia delle eresie di tutti i tempi, rintracciava i più liberi ed arditi ingegni del medioevo, per averli a suoi difensori. Poco severo nella scelta delle prove, bastava ad esso qualche amara parola caduta dalla penna d'un uomo celebre sugli abusi contemporanei, perchè l'ammettesse immantinente nel catalogo dei pretesi testimoni della verità [1]. Dante, come colui che aveva morso più volte la sconcia vita del chiericato, e la politica dei sommi Pontefici, doveva pure ricevere questi postumi onori ». A tale effetto nel 1586 vedeva la luce un libello dal titolo lezioso: « *Auiso piacevole Dato alla Bella Italia da un Nobile Giovane Francese, sopra la mentita data dal Serenissimo Re di Navarra a Papa Sisto V,* Monaco. Appresso Giovanni Schwartz » [2].

[1] FRANCOWITZ *(Flaccus Illyricus), Catalogus testium veritatis, qui ante nostram aetatem reclamarunt Papae*, Basilea, Oporino, 1556. Al n. CCC si legge: « Dantes Florentinus floruit ante annos 250. Fuit vir pius, doctus, ut multi scriptores, et praesertim eius scripta testantur. Scripsit librum, quem appellavit Monarchiam. In eo probavit Papam non esse supra Imperatorem, nec habere aliquid ius in Imperium. Refutat enim donationem Constantini, tamquam quae nec facta sit, nec fieri iure potuerit. Ob quam rem a quibusdam haereseos est damnatus. Scripsit e Vulgari Italico sermone non pauca, in quibus multa reprehendit in Papa, eiusque Religione. Queritur alicubi prolixe intermissam esse verbi Dei praedicationem et pro ea praedicari a Monachis vanissimas fabulas eorumque nugis fidem haberi: atque ita oves Christi non vero pabulo Evangelii, sed vento pasci. Dicit alicubi. Papam ex pastore factum lupum, vastare Ecclesiam, non curare una cum suis spiritualibus verbum Dei, sed tantum sua decreta ». E seguita apportando altri testi, a modo suo interpretati, del *Convivio*, del *De Monarchia* e della *Divina Commedia*: Par., IX, 126-142; XVIII, 127-136; XXIX, 88-126: facendo seguire il tutto da commento tutt'altro che ortodosso a strazio di Dante.

[2] Di questo libello, divenuto rarissimo (se ne conosce ora una sola copia esistente alla Biblioteca Nazionale di Parigi, Inv. K, 2017, appartenente già ad Étienne Baluze), possedeva una copia il Collegio Romano, e si crede fosse la stessa di cui si servì il Bellarmino per la sua confutazione; il P. Pianciani, che l'ebbe per le mani, dice che su di essa si leggeva il nome di François Perrot, Sieur de Mézières (« Annali di Scienze Religiose », Roma, X, 265-267). Questa copia, passata alla Nazionale di Roma e trafugata, fu poi acquistata dal Nodier, che nella *Description raisonnée d'une jolie collection*

Scopo del libello, che è scritto in italiano, metà in prosa e metà in versi, è di dimostrare, specialmente agli italiani, che Roma papale è la Babilonia della Scrittura e il Papa l'Anticristo: a provarlo vi si apporta l'autorità degli antichi scrittori cattolici e di Dante in modo particolare, sfruttando per ben sei capitoli, più o meno, come è stato poi tentato dall'Aroux, dal Foscolo, dal Rossetti, dal Villemain, dal Quinet e da tanti altri, tutti quei passi della *Commedia* che, letti o superficialmente, o con preconcetto anticlericale, possono sembrare favorevoli alle idee protestantiche.

Il libello, che il Nodier[1] dice *fort intéressant sous le point de vue historique*, è diviso in tre parti: la prima va fino al foglio 13°, la seconda fino al 36° e la terza fino al 65°. Oltre il titolo, nel secondo foglio preliminare non numerato, lo stampatore mette in cima queste parole: « Lo stampatore agli Italiani, curiosi di veder ciò che hoggi si fa nel mondo, salute »[2]; viene quindi l'avviso, « il cui tono è assai vivo », secondo il Picot[3]; « rovescia un sacco d'ingiurie e di contumelie contro il Papa e la Chiesa secondo il Farinelli. Per darne un saggio, ecco il principio:

« Non ha, o bella Italia, vercogna il papa, scoperto, come hoggi egli è et dal mondo conosciuto per quello che egli è, cioè huomo del peccato, figliuolo della perdizione, et abbominevole antichristo, dipintoci in maniera dall'Apostolo, che egli non si può più celare;

de livres, Paris, 1854, lo registra al n. 667, tra le *Satire* (vedi DEL BALZO, *L'Italia nella letteratura francese*, p. 384). Anche la Casanatense nel suo Catalogo sotto il nome di Perrot (Perotto, Perroti) cita il libello, ma anche esso è scomparso. Quanto se ne dice nel presente articolo è dedotto dal pregevolissimo lavoro di É. PICOT, *Les français italianisants au XVI siècle*, Paris, 1906, vol. I, p. 161 e sq. e dall'altro non meno pregevole e dotto studio del FARINELLI, *Dante e la Francia*, Hoepli, 1908, che potè esaminare il libretto per mezzo del Picot. Di questo libello parlano anche il DEL BALZO, nell'opera sopra citata, e i protestanti ALBERTO CLOT, *La fortuna di Dante in Francia sino al principio del secolo XIX*, Girgenti, Formia e Gaglio, 1906, e ultimamente PIERO CHIMINELLI nel volume già citato, il quale però non aggiunge nulla di nuovo a quanto già si sapeva dalle opere suddette.

[1] NODIER, *loc. cit.*, n. 667.

[2] In generale, le parole del libello senza indicazione sono desunte dal FARINELLI, vol. I, p. 512-517.

[3] PICOT, *loc. cit.*

non ha egli vercogna, dico, scornato come egli è, di mostrare anchora le corna per ispaventare i putti o i più di loro sciocchi uomini, anzi insensati animali, che tutti hoggimai se ne doverebbon far beffe, et come cosa vana mostrarlo a dito et ischifarlo più di qualsivoglia mortifera peste, come farebbero s'havessero gli occhi per vedere o punto di sentimento per comprendere... ».

La seconda parte del libello porta in cima al foglio: « Il naturale e vivo ritratto del papa e di tutta la corte ecclesiastica papesca: cavato dall'antichità, come si ritrova negli scritti di Dante, del Petrarca e del Boccaccio, che sono i tre principali lumi della lingua volgare Italiana ». Questi sono presentati come familiari del Papa, antichi, venerabili per integrità di vita e di costumi, dotati di grande dottrina ed equità e più profeti che poeti, avendo prevista la ruina del Pontificato romano.

La terza parte comprende 51 sonetti satirici: in essi se si toglie una stomachevole nota di volgarità, che il libellista come poeta a cui sia concessa ogni libertà, si crede in diritto di usare, non v'è nulla di più di quanto era stato detto in prosa. Vi si sparla in malo modo e con esosa virulenza di Pio V e di Sisto V, perchè usciti da Ordini religiosi, quasi fosse stato un delitto, e vi si mettono sconciamente in burla monaci e frati.

L'AUTORE DEL LIBELLO. — L'indole e l'argomento del libello farebbero supporre, — come suppose anche il Bellarmino, — che esso fosse opera di qualche calvinista italiano, o residente in Italia, oppure emigrato all'estero per le sue idee riformatrici: invece il de Thou [1] nella sua *Historia*, ci fa sapere che ne fu autore Francesco Perrot, e dopo di lui lo affermano tutti gli altri che hanno avuto occasione di trattarne: solo alcuni [2], evidentemente per sbaglio

[1] JAC. AUG. THUANII *Historiarum sui temporis libri CXXXVIII*, Genevae, 1626-1630, in-fol., vol. IV, p. 48.

[2] Fa meraviglia come, nonostante che sul frontespizio del libello fosse scritto già da molto tempo il nome di Francesco, quasi tutti gli autori della Compagnia che parlano di questo Perrot gli danno il nome di Nicola. Cfr. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, vol. I, col. 1181; COUDERC, *Le Vénér. Card. Bellarmin*, Paris, 1893, t. I, p. 248; LE BACHELET, nel *Dictionnaire de Théologie catholique*, Paris, t. II, col. 581, il quale però,

iniziale, lo attribuirono invece a Nicola Perrot, letterato anch'esso, parente di Francesco, ma non calvinista.

Mentre poco o nulla ci siamo occupati del Perrot noi italiani, i francesi invece han cercato a più riprese di metterlo in mostra. Egli apparteneva ad una di quelle famiglie della borghesia parigina, che alla fine del secolo XV o al principio del XVI riuscirono ad essere elette alle cariche municipali e fornirono al Parlamento parecchi membri insigni. Il Perrot nacque verso il 1530 da Nicola e da Anna Le Maçon: fu iniziato subito agli studi seri e suo padre, che era ricco, gli diede tutti i mezzi necessari a tal fine, e anche quello di viaggiare a scopo di istruzione. Il de Thou, suo cugino (la nonna paterna del Perrot era una de Thou), ci fa conoscere che accompagnò Gabriele d'Aramont, ambasciatore di Enrico II di Francia, presso Solimano (1547-1552); nel 1549 egli era però in Italia, prima a Padova allo studio delle leggi e poi, non andandogli a genio le Pandette, a Bologna dove si dedicò alle lettere e alla poesia. Da questo punto incominciano le sue peregrinazioni, a Parigi, a Metz, a Padova, a Venezia, a Ginevra e di nuovo a Metz e a Mézières. Dove egli dimorasse dippiù non può dirsi con precisione, facilmente però a Mézières di cui suol dirsi signore. Nella sua lunga e ripetuta dimora in Italia egli apprese la nostra lingua in modo che *scripta eius italica ab italis pro genuinis italicis cognoscantur* [1]. A Padova nel 1568 s'incontrò contrò con Filippo de Mornay, autore dell'opera protestantica: *La vérité de la religion chrétienne*, di cui poi il Perrot donò agli italiani una traduzione. A Venezia incontratosi col Sarpi si strinse in amicizia con lui, e gli fu fedelissimo fino alla morte: nella vita anzi di questo uscita nel 1646, opera probabilmente di fra Fulgenzio Micanzio, si allude al Perrot e lo si dice in stima presso tutti gli italiani (protestanti s'intende), che lo definirono un « vero israelita » [2].

interrogato a proposito, faceva notare trattarsi di François e non di Nicolas. Curioso anche che E. Moore nel suo pregevole scritto: *Dante as a religious teacher*, negli « Studies in Dante », II, 6, ritenga ancora anonimo il libello del cui autore oramai, dopo il dotto lavoro del Picot, non può più dubitarsi.

[1] Thuanii, *Hist., loc. cit.*

[2] Picot, *loc. cit.*

Oltre alla traduzione accennata del Du Plessis-Mornay, e al libello di cui ci occupiamo, il Perrot ha tradotto in ottave italiane *Psiche* di Apuleio e settantacinque salmi di Davide anche in versi [1]. Dei francesi suoi contemporanei parlano di lui con elogio il de Masures nei suoi poemetti latini, il Languet nelle lettere a Lydney, e M. de Liques nella vita del Du Plessis. Col suo libello il Perrot ci offre uno dei rari documenti dell'indirizzo che si seguiva in Francia negli studi danteschi, che, già sempre scarsi [2], sembravano essere usciti di moda dopo la morte di Margherita di Navarra [3]. Mentre in Italia questi si aggiravano particolarmente sull'estetica della forma e sulle ragioni stereotipe dei canoni aristotelici, senza nessun costrutto positivo [4], in Francia invece, per le particolari disposizioni di animo, si dava ad essi un valore possiam dire pratico con intonazione eminentemente antipapale e eterodossa. Fu molto probabilmente per arginare tale movimento sovversivo, in quanto occasionato e malignamente mantenuto dallo studio superficiale dell'Alighieri, che il Grangier, canonico di Notre Dame, tradusse e pubblicò nel 1596 la *Divina Commedia*, per la prima volta in versi francesi [5].

Che se a queste particolari disposizioni di animo, si aggiunge la spinta che alla Francia veniva di fuori, da parte cioè di tutti gli eretici italiani, che, costretti a fuggire d'Italia, affluivano numerosi in Francia e in Svizzera [6], la maggior parte dei quali erano letterati, non è proprio da meravigliarsi, se in Francia si abusasse del nome e dell'autorità di Dante contro la Religione e il Papato.

[1] *Ib.*

[2] « Poche scintille piovvero sulle terre di Francia dal cielo entro cui muovesi e sfavilla negli eterni giri lo spirito di Dante:... a pochissimi la poesia dantesca s'è comunicata; da pochissimi fu intesa ». FARINELLI, *op. cit.* Prefaz.

[3] « Margherita di Navarra avea con magiche chiavi aperto il tempio, in cui, solitario, non turbato da voci importune, Dante, il gran nume, posava. Quando ella uscì di vita, si chiuse il tempio, spariron le chiavi, e nessuno più per molti anni le ha ritrovate ». *Id.*, p. 356.

[4] Cfr. BARBI, *Della fortuna di Dante nel sec. XVI*, Pisa, 1890.

[5] *La Comédie de l'Enfer, du Purgatoire et du Paradis mise en ryme françoise et commentée par l'abbé Balthazard Grangier*, Paris, 1596.

[6] CANTÙ, *Gli Eretici d'Italia*, Torino, 1864-1866, vol. II.

A questo ultimo influsso in modo particolare, io credo, sottostesse il non più giovane Perrot, nel dettare il suo libello, e ciò perchè, oltre alle molteplici conoscenze che egli poteva vantare in Italia, non certo di ferventi cattolici, egli molto facilmente ebbe relazione con le colonie italiane e specialmente toscane e lucchesi, che a varie epoche furono costrette a rifugiarsi oltre monte. Tra le altre, per citarne una, sappiamo di una espulsione nel 1567 di famiglie molto importanti e celebri nella storia di Lucca: i Burlamacchi, i Calandrini, i Diodati, che, giunti in Francia durante la seconda guerra civile tra Cattolici e Ugonotti, si portarono prima a Montargis, presso la duchessa Renata, vedova allora di Ercole II di Ferrara, e poi a varie riprese a Sédan, che dista pochissimo da Metz e da Mézières, residenza del Perrot, finchè non si stabilirono definitivamente a Ginevra [1]. Che questi esuli non dovessero essere affatto digiuni di Dante possiamo con tutto fondamento supporlo, ricordando che nella seconda metà del 500, Lucca ci si presenta come un vero centro di studi danteschi; stanno ad attestarlo i principali commenti della *Commedia* di quel tempo; che sono appunto di due lucchesi: il Vellutello e Bernardino Daniello [2].

[1] Cfr. E. Masi, *Riforma in Italia* in *Vita Italiana nel Cinquecento*, p. 59 e 61.

[2] *La Comedia di Dante Alighieri con la nuova espositione di* Alessandro Vellutello, Venezia, 1544, 1 vol. in-4. Questo commento fu ristampato poi insieme col commento del Landino nelle tre edizioni del Sansovino, Venezia, 1564, 1578 e 1596, in vol. in fol.

Dante con l'espositione di M. Bernardino Daniello da Lucca, *sopra la Commedia dell'Inferno, del Purgatorio e del Paradiso*, nuovamente stampato e posto in luce, Venezia, 1568, 1 vol. in-4 picc. Nessuno, per quanto io sappia, ha notato ancora la tendenza del Daniello verso le idee innovatrici, specialmente antipapali. Per citare qualche esempio, egli è il primo che a quel verso: « E vendetta di Dio non teme suppe » (*Purg.*, XXXIII, 36) dà questa spiegazione: « i sacrificij che si fanno con l'hostia et col vino, non son bastanti al fare, che la maestà di Dio s'astenga per essi, dalla vendetta, che ha destinato far contro quelli, che così male hanno la sua Chiesa trattata et trattano »: interpretazione seguita poi dal nostro libellista e da molti protestanti, ma che lo Scartazzini chiama *ridicola*. È sua similmente l'altra pur ridicola e poco rispettosa interpretazione data ai versi 142-147 del XXXII del *Purg.* nei quali vuol vedere figurati i sette elettori del papa, tre con due corni, perchè vescovi e cardinali insieme, e quattro con un corno, perchè solo cardinali preti. Non una parola è detta a quel passo: « Avete

Causa del libello. — Quale fu la causa prossima del libello? Se si dà uno sguardo alle vicende civili e religiose della Francia nella seconda metà del 500, è facile scorgere in esse una ragione generale più che sufficiente, per spiegare il grande fermento di tutti gli eretici di Francia.

È del 3 decembre 1584, per citar alcune date più prossime alla pubblicazione del libello, il trattato di Joinville tra Filippo II di Spagna ed Enrico, duca di Guisa, in cui non solo si esclude in caso di morte del re, senza eredi, l'assunzione al trono di qualunque principe eretico, — evidente allusione a Enrico, re di Navarra, — ma si decide di intensificare la lotta contro l'eresia. Ed è del 31 marzo 1585 l'editto dello stesso duca di Guisa, col quale si ristabilisce il cattolicismo in tutti i suoi antichi diritti e si aboliscono tutti i privilegi concessi precedentemente ai Calvinisti.

Questi evidentemente ne avevano già abbastanza per essere molto eccitati, quando, il 6 settembre dello stesso anno, Papa Sisto V, da poco assunto al Pontificato, emise una bolla di scomunica contro Enrico di Navarra, lo interdiceva dal trono di Francia e scioglieva i sudditi dal giuramento di fedeltà [1]. L'ira degli eretici a questo atto, toccò il colmo: essi che avevano posto in Enrico tutte le loro speranze, diedero sfogo alla loro rabbia con ogni sorta di pasquinate contro il Papa; e dovette essere appunto in uno dei momenti di rabbia più infuocati, che il Perrot pigliò la penna con l'intenzione, potremmo dir strategica, di portargli la guerra in casa, at-

il novo e 'l vecchio Testamento »; nè dove si mostra la riverenza di Dante verso la dignità pontificia, là, per esempio, dove Dante bolla d'eterna infamia gli oltraggiatori di Bonifacio VIII in Anagni, nel XX del *Purg.*, egli ricorda solo che « Stefano entrando in Alagna con buon numero di soldati et amici suoi, con la bandiera francese *prese* il Papa, il quale, dopo, rilassato, di rabbia e di dolore si morì », e si ferma invece a lungo a parlare dei Templari per pigliarsela contro il papa Clemente V. A me pare evidente che il Perrot si sia servito per il suo libello proprio del commento del Daniello, tanto più che nell'elenco dei libri della biblioteca del cugino de Thou, figura proprio una copia di esso. Cfr. Farinelli, *op. cit.*, vol. II, p. 494.

[1] Cfr. De Huebner, *Sisto Quinto*, Roma, 1887, vol. II, in cui dice, che il Papa si rincrebbe sempre di quest'atto, se lo rimproverava in segreto, e nei suoi intimi colloqui, pur provandosi di scusarlo, non poteva non ricordarlo con rammarico (p. 14).

tizzandogli contro gli italiani. A questo fine egli si servì di quei mezzi e di quelle ragioni, che dovevano far più presa sull'animo degli ignoranti, pur fingendo naturalmente di rivolgersi ai dotti e ai letterati.

RISPOSTA DEL BELLARMINO. — Al libello del Perrot il Bellarmino diede una risposta in latino in 24 capitoli dal titolo: *Responsio ad librum quemdam anonymum, cuius titulus est, Aviso piacevole dato alla Bella Italia*, che fu inserita come appendice ai libri intorno al Sommo Pontefice nella edizione delle Controversie di Venezia nel 1599 [1]. In essa fin dal principio, esaminando il titolo del libello, il Bellarmino rimprovera al suo autore, prima di tutto, d'aver taciuto il suo nome e si lamenta in termini eloquenti che tratti con tanta leggerezza e quasi celiando argomenti tanto seri e sacri.

Passando al libello, egli incomincia dal fissare il vero concetto scritturistico dell'Anticristo e fa notare quanto assurda e maligna fosse l'insinuazione di voler vedere in esso ad ogni costo rappresentato il Papa.

Riguardo ai vari scrittori apportati come autorità, egli, secondo il caso, o cerca di integrarne il pensiero genuinamente cattolico con altri passi delle loro opere di indiscussa evidenza — come fa anche per Petrarca, Boccaccio, e molto più distesamente come vedremo, per Dante — o sfata i loro errori, mettendo sott'occhio le scarse e torbide fonti a cui avevano attinto, come era avvenuto per alcuni storici medievali, poco destramente tirati in ballo dal male accorto libellista.

Sulle satire egli si ferma molto poco, perchè dice di non trovarvi nulla di nuovo e le stima di tanto scarso valore letterario — *carmen impolitum et sordidum* — da sembrargli che *contemni sine ulla auctoris iniuria potuisset* [2]: tuttavia gli offrono l'occasione di mettere in mostra i grandi meriti degli ordini religiosi medievali e i grandi Papi usciti da essi.

[1] Il Del Balzo e il Chiminelli credono erroneamente che la risposta del Bellarmino uscisse per la prima volta nel 1615.

[2] Anche il Farinelli li giudica « alquanto goffi e meschini », vol. I, p. 515.

Ortodossia di Dante. — Riguardo a Dante il Bellarmino ne discute anzitutto l'autorità. E in ciò dimostra retto discernimento e molta moderazione, poichè mentre si tiene lontano dalle fanatiche esagerazioni di chi ne faceva col Boccaccio e col Petrarca *testes omni exceptione maiores... quod sine perturbatione animi scripserunt... ut non tam poëtae quam prophetae fuisse videantur:* ammette la sua gravità al di sopra degli altri letterati e poeti: *qui maxime serius ac sobrius ex tribus illis fuit.*

Entrando poi nel vivo della controversia, il Bellarmino comincia con l'osservare che, in tanto numero di Papi, quanti furono da S. Pietro fino al tempo suo, l'Alighieri non aveva condannati all'Inferno che solamente cinque, o al più sei, se si vuol vedere in « Colui che fece per viltà il gran rifiuto », papa Celestino V: donde la conseguenza facile a dedursi, che non contro il papato in generale e la sua istituzione si scaglia Dante, ma solo contro alcuni Papi e contro quelli in particolare, che — a torto o a ragione, non interessa sapere — egli aveva giudicati non personalmente buoni. « Pontifices... et generatim clericos omnes, Dantes quidem non parum vituperat, sed ob vitam et mores, non ob fidem et doctrinam ». (*Resp.*, c. XIV). Sulla ortodossia del quale ultimo concetto, egli insiste riportando all'uopo la spiegazione che dà S. Agostino di quelle parole di Gesù, a proposito dei cattivi presuli: *Quae dicunt facite, quae autem faciunt, facere nolite: dicunt enim et non faciunt.* Che se l'avversario, pur ammettendo questi principi, avesse voluto dedurne, che ad essi in pratica Dante non si fosse poi attenuto, il Bellarmino risponde indirettamente, richiamando in vigore riguardo a Dante, uno dei canoni fondamentali della critica storica, che cioè non si può nè si deve prescindere dallo stato di animo in cui si trovava il povero esule ghibellino, quando giudicava di quei Papi, i quali, secondo lui, erano la causa precipua dei mali suoi e della sua città natale. « Dantes factione ghibellinus in reprehensione Pontificum et cleri merito suspectus haberi debet, cum odio potius inimicorum, quam veritatis amore ad scribendum animum appulisse videatur ». (*Resp.*, *ibid.*).

Molto opportunamente accenna anche alle dicerie e alle corrotte tradizioni che sul conto di alcuni di questi Papi correvano o potevan correre ai tempi del nostro poeta — cosa non difficile ad

accadere, quando si pensi, che ognuno allora si credeva in dovere di osservare i fatti e le persone attraverso il colore del proprio partito e di giudicare gli uni e gli altri, dall'utile e dal danno, che per mezzo loro poteva a questo derivarne — e nota acutamente, che, se l'avversario stima non doversi prestar fede a Dante, quando parla della lebbra e della donazione di Costantino, siccome di errate tradizioni del tempo suo, si ha anche da noi il diritto di credere, che nel giudicare questi Papi, Dante l'abbia voluto fare più da poeta che da storico: tanto più, possiamo aggiungere noi, che in quei tempi di viva fede, le rampogne contro la Curia romana non avevan sempre sapore di anticlericalismo, ma avevano invece spesso il valore di un forte e nobile appello alla santità e al primitivo fervore apostolico; se così non fosse, dovremmo considerare come ribelli alla Chiesa e al Papato perfino dei Santi, come S. Bernardo, S. Tommaso di Cantorbery, S. Pier Damiani, e dovremmo dippiù, per lo stesso principio, giudicare eminentemente antipatriottico Dante per le sue invettive contro Firenze e l'Italia.

Stabiliti bene questi principi, il Bellarmino, nel rispondere al suo avversario, che apportava i singoli passi della *Commedia* in cui si parla male dei Papi, non si preoccupa di fermarsi sulle singole accuse, e di sfrondarle di tutta la scoria accumulatavi sopra dalla passione e dalla nequizia umana: molto facilmente sarebbe andato troppo per le lunghe con esito incerto — lo fa, come vedremo, da par suo, per un solo di essi — e si contenta di far notare, come ogni volta che Dante ha parole severe contro i Papi, accompagni sempre il suo dire con una lode verso la Chiesa indefettibile, o con un accenno riverente verso la dignità e la potestà delle somme chiavi.

Già l'avversario sembrava cantasse vittoria nel riportare quei celebri versi:

> Di voi, pastor, s'accorse il Vangelista,
> Quando colei che siede sopra l'acque
> Puttaneggiar coi regi a lui fu vista;
> Quella che con le sette teste nacque,
> E da le diece corna ebbe argomento,
> Fin che virtute al suo marito piacque.
>
> (*Inf.*, XIX, 106-111).

Ma il Bellarmino nota che *triumphat plane ante victoriam;* e gli fa osservare molto opportunamente, che Dante esce in questa invettiva contro Nicolò III, solo dopo di aver esplicitamente riconosciuto in lui il vero pastore della Chiesa nei versi immediatamente precedenti:

> E se non fosse ch'ancor lo mi vieta
> La reverenza de le somme chiavi
> Che tu tenesti ne la vita lieta,
> Io userei parole ancor più gravi;
> Chè la vostra avarizia il mondo attrista,
> Calcando i buoni e sollevando i pravi.
> (*Id.*, 100-105).

Dopo i quali egli fa questa semplice ma stringente riflessione: « Cum igitur ob summam clavium reverentiam, quas Nicolaum Pontificem habuisse in terris confitetur, ne in Inferno quidem Dantes audeat contumeliose illum alloqui... verum Christi Vicarium fuisse illum censebat, etiamsi ob avaritiam cum meretrice illa de Apocalypsi eumdem conferri posse indicaverit ». (*Resp.*, c. XV).

A conferma del suo concetto, il Bellarmino ripristina nel vero senso tradizionale cattolico la visione narrata da S. Giovanni nel 17° dell'Apocalisse, a cui accenna Dante nei versi già riferiti: Di voi pastor, ecc. Nessuno dei SS. Padri, egli dice, applica tale visione alla Chiesa Romana o al Sommo Pontefice: apporta al proposito le due opinioni principali dell'esegesi cattolica, l'una di S. Agostino, il quale vede nella meretrice la città del diavolo, cioè il mondo nella moltitudine degli empi; e poi quella di Tertulliano e di S. Girolamo, i quali l'intendono di Roma pagana, ebbra del sangue dei martiri, fatto versare dagli imperatori romani.

L'argomentazione dell'avversario non si ferma però così presto, e riferendosi al passo dell'Apocalisse: « Et bestia quae erat et non est »[1] vuol vedere in quel verso:

> Sappi che 'l vaso che 'l serpente ruppe
> Fu e non è.
> (*Purg.*, XXXIII, 34-35).

[1] *Apoc.*, XVII, 8.

raffigurata da Dante la fine della Chiesa. Il Bellarmino non nega la parentela del passo dantesco con l'apocalittico, e neppure l'allusione dantesca alla corruzione esterna della Chiesa, ma osserva, che bisogna intendere il tutto in senso relativo e non in senso assoluto; « neque enim significare voluit non esse iam Romae ecclesiam, sed non esse talem qualis aliquando fuerat, si de moribus et vitae integritate agatur » (*Resp.*, c. XVI), ciò — egli nota — si ricava da tutti i passi della *Commedia*, in cui Dante parla e di Roma quale centro perpetuo della Religione cattolica, e del Papa, come di colui che anche ai suoi tempi faceva le veci di Cristo in terra.

Per il resto della stessa terzina, pure malignamente interpretata col lucchese Bernardino Daniello, contro il sacrificio della Messa:

> ... ma chi n'ha colpa, creda
> Che vendetta di Dio non teme suppe.
> (*Id.*, 35-36).

il Bellarmino, trattandosi di un'allusione puramente storica, l'accenna solamente e rimanda al noto commento, molto in voga ai tempi suoi, del Landino e, per un commento più antico, all'Imolese. Lo stesso fa pure per quell'altra terzina:

> Ma tale uccel nel becchetto s'annida,
> Che se 'l vulgo il vedesse, vederebbe
> La perdonanza di ch'el si confida.
> (*Par.*, XXIX, 118-120).

spiegata contro le indulgenze; e ricorda sol di volo che qui Dante, come fanno osservare quasi tutti i commentatori, intende pigliarsela giustamente contro i falsi e bugiardi spacciatori di indulgenze pontificie. A tal proposito esorta il suo avversario a non fermarsi così presto, ma di leggere anche le due terzine seguenti:

> Per cui tanta stoltezza in terra crebbe,
> Che sanza prova d'alcun testimonio,
> Ad ogni promission si correrebbe.
> (*Id.*, 121-123).

e specialmente l'ultimo verso dell'altra terzina: « pagando di moneta senza conio » (*id.*, 126), cioè senza valore, che racchiude e compendia tutto il pensiero dantesco.

L'ultima di tutte le argomentazioni avversarie era l'applicare a Lutero, allora forse per la prima volta, almeno per le stampe, quei versi:

> Non sarà tutto tempo senza reda
> L'aquila che lasciò le penne al carro,
> Per che divenne monstro e poscia preda;
> Ch'io veggio certamente, e però il narro,
> A darne tempo già stelle propinque,
> Secure d'ogn'intoppo e d'ogni sbarro,
> Nel quale un cinquecento diece e cinque,
> Messo di Dio, anciderà la fuia
> Con quel gigante che con lei delinque.
> (*Purg.*, XXXIII, 37-45).

Nel rispondervi il Bellarmino fa mostra di tutta la sua innata arguzia toscana. Sostenendo — egli dice — che qui Dante alluda al tempo in cui Lutero incominciò a predicare contro la Chiesa e i Sommi Pontefici, il nostro nobile giovane si mostra un acutissimo interprete d'enimmi, un Edipo redivivo addirittura: l'anno fatale dell'apostasia luterana fu veramente il 1517 e non il 515; vi sarebbe è vero, prescindendo dai primi mille, la minuscola differenza di due anni; ma non s'è accorto il nostro Edipo, che Dante con quel numero non vuole affatto indicare una data, ma una persona? egli non dice che, *nel 515,* verrà un messo di Dio, ma invece che, in un tempo indeterminato, Dio manderà *un DXV*, che con facile trasposizione di lettere dà la parola DVX, modo di dire evidentemente imitato dal passo apocalittico che designa l'Anticristo col numero 666, e che qui Dante usa per rendere più solenne la sua profezia, e più sacra la persona di quel chiunque nella mente sua dovrà dare la pace al mondo. Per il Bellarmino poi, che in ciò segue i commentatori suoi contemporanei, costui sarebbe Cangrande della Scala.

Datosi all'ironia sembra provi gusto a non allontanarsene e mostrando di ragionar sul serio, continua a notare argutamente, che Dante avrebbe sbagliato di troppo, saltando nel suo computo non due anni solamente ma mille tutti d'un fiato. Quindi si domanda: Se in quelle parole: « Non sarà tutto tempo senza reda l'aquila » manifestamente è designato un imperatore, chi mai, parlando di

esso, va col pensiero a Lutero, prima povero monaco, e poi, per la sua apostasia, diventato un semplice privato? e ancora: se questo messo, secondo Dante, dovrà abbattere non solo la meretrice, ma anche il gigante che con lei delinque, cioè Filippo il Bello, re di Francia, chi mai vorrà asserire — anche se secondo la mentalità protestantica si ritenga, che Lutero con le sue dottrine innovatrici abbia abbattuto la Chiesa — che abbia anche anciso Filippo, morto già da più di un secolo prima che Lutero nascesse?

La questione di Papa Anastasio. — Su un punto solo il Bellarmino si ferma più distesamente e ne fa una vera questione di critica storica: ci fermeremo anche noi alquanto, anche perchè troppo leggermente i dantisti hanno obliato il suo merito: si tratta della questione di Papa Anastasio, posto da Dante fra gli eresiarchi.

Già prima che uscisse alla luce il famoso libello [1], il Bellarmino, nel confutare le obbiezioni degli eretici sulla ortodossia di alcuni Papi [2], aveva mostrato la falsità della tradizione su Papa Anastasio. In occasione della risposta al libello calvinista egli chiarisce meglio e di proposito questo punto di storia ecclesiastica, e lo fa con tanto acume critico, da non lasciar luogo a dubbio alcuno.

L'avversario aveva accumulati errori ad errori. Diceva: 1) che Fotino in Tessaglia (*sic*) aveva insegnato lo Spirito Santo non procedere dal Padre, e il Figlio essere di minore autorità del Padre; 2) che quest'eresia era tanto piaciuta a Papa Anastasio IV (*sic*) che si era dato a difenderla pubblicamente; e 3) che perciò, a buon diritto, Dante aveva posto questo Papa tra gli eretici [3].

[1] Il primo volume delle Controversie, contenente anche il trattato *De Romano Pontifice,* vide la luce nel 1586, però le lezioni del Bellarmino tenute al Collegio Romano dal 1576 al 1582 che, riunite, formarono poi le Controversie, già andavano per le mani di tutti. Cfr. Le Bachelet, *Bellarmin avant son Cardinalat,* Paris, 1911, p. 525.

[2] Cfr. *De Controversiis, De Romano Pontifice,* Liber Quartus, c. X et sqq.

[3] Qui è più che mai evidente come il Perrot si sia servito del commento del Daniello: anche questi infatti dice: « Fu Fotino uno heretico di Tessaglia, il quale credeva lo Spirito santo non procedere o dipendere dal Padre: et essere di meno autorità il Figliuolo, che il Padre non era, in così erronea opinione non solamente entrò Anastasio quarto Pontefice, ma la volle anco pubblicamente disputare et sostentare ».

Ora ecco come procede il Bellarmino nella sua risposta. Dopo una parola di rimprovero a Dante per la sua ignoranza; che in seguito egli mitiga, dicendolo degno di compatimento perchè indotto in errore dalla tradizione, egli riferisce quale questa fosse ai tempi di Dante. Secondo questa, Papa Anastasio II avrebbe rimesso sulla sede di Costantinopoli l'eretico Acacio; senza il consenso dei vescovi avrebbe ricevuto nella comunione della Chiesa Fotino [1], diacono di Tessalonica, fautore dello scisma di Acacio e per queste colpe sarebbe stato punito terribilmente da Dio.

Acacio, fa notare il Bellarmino, morì prima che Anastasio II salisse alla dignità pontificia (morì infatti nel 489), ed essendo questo il punto più importante della questione, cita al riguardo Evagrio al l. III, c. 23 della sua *Storia Ecclesiastica*; Niceforo, il Tucidide del periodo bizantino, al l. XV, c. 17, e Liberato nel suo breviario sulla causa di Nestorio, c. 18; ora, come poteva avvenire — si domanda — che Anastasio II, Papa dal 496 al 498, pensasse di richiamare alla sede di Costantinopoli chi era morto già parecchio tempo prima? Osserva poi che è inammissibile in Papa Anastasio ogni tendenza verso la dottrina di Acacio, perchè si ha di lui una bellissima e dottissima lettera all'imperatore Anastasio I, suo contemporaneo, nella quale con tutte le forze cerca di persuaderlo di non tollerare nel suo impero neppure il nome di Acacio.

A questo punto viene spontanea la domanda: donde allora la tradizione, che ha dalla sua parte Graziano [2], Martino di Polonia

[1] Cfr. SCARTAZZINI, *Enciclopedia Dantesca,* art. *Fotino*, in cui è fatta notare la coincidenza tra Fotino, diacono di Tessalonica e seguace di Acacio, con Fotino di Sirmio, discepolo di Marcello d'Ancira, il quale fu prima diacono, poi vescovo di Sirmio nella Pannonia, fu condannato come eretico con Marcello suo maestro, dal Sinodo d'Antiochia, nel 344, e da quello di Sirmio nel 351, e dette il nome alla setta dei Fotiniani. Si ricordi pure, che contemporaneamente viveva anche Acacio, vescovo ariano, successore di Eusebio.

[2] Il decreto di Graziano (Decr. I, dist. XIX, c. 9) suona così: « Anastasio II romano fu al tempo del re Teodorico. A quel tempo molti chierici e preti si separarono dalla sua comunione, perchè egli, senza il consenso del Concilio dei vescovi, dei preti e del clero di tutta la Chiesa cattolica, aveva comunicato con un diacono di Tessalonica, di nome Fotino, che aveva comunicato con Acacio e perchè volle richiamare occultamente Acacio e non potè, fu da Dio percosso ».

e altri scrittori? Egli la spiega molto logicamente, supponendo che questi autori, per errore non difficile in quei tempi, affatto digiuni di critica storica, attribuissero al Papa ciò che era da attribuirsi all'imperatore Anastasio I suo contemporaneo, il quale realmente fu infetto dell'eresia eutichiana di Acacio, e morì colpito da un fulmine, come riferiscono Cedreno, Zonara e Paolo diacono nella sua vita.

Assodato questo punto, il Bellarmino col suo solito acume fa prima di tutto osservare all'avversario, che, non avendo Dante altro che la tradizione in vigore ai suoi tempi, non poteva affatto discostarsene; gli fa notare, che si tratta di Papa Anastasio II e non già del quarto, il quale fu Papa sol cinque secoli dopo; a proposito di Fotino [1] gli fa presente che questi aderiva solamente alle dottrine eutichiane di Acacio, e in ultimo osserva, che, anche ammesso quanto la tradizione attribuiva ad Anastasio, cioè d'aver comunicato con Fotino senza il consenso dei vescovi, ciò non costituiva un reato di eresia.

Questo è quanto il Bellarmino fin dal tempo suo dice a proposito di Papa Anastasio, e la critica moderna, pur apportando nuove circostanze accessorie non ne ha in nulla modificato la sostanza [2].

Dante contro il Calvinismo. — Questa che abbiamo esaminato finora non è che la prima parte della risposta del Bellarmino, la parte polemica e, se si vuole, esegetica; ad essa tien dietro una

[1] Siccome il nome di Fotino è dato da alcuni sotto la forma di Fozio, dall'insieme delle dottrine che il libellista gli attribuisce, sembra che egli, o la fonte da cui ha attinto, abbia confuso il Fotino di Dante con Fozio del IX secolo, patriarca di Costantinopoli, da cui ebbe origine lo scisma di Oriente.

[2] La questione di Papa Anastasio deve oramai considerarsi risoluta definitivamente. Vedi quanto ne dice il dotto storico, professore all'Università di Innsbruck, Hartmann Grisar S. I. nel suo volume *Roma alla fine del mondo antico*, trad. dal tedesco del sac. prof. Angelo Mercati, 2ª ed., 1906, n. 301 e 302, p. 459-462, in cui il dotto professore ricorda anche il passo dantesco. Cfr. pure: Scartazzini, *Encicl. Dant.*, art. *Anastasio II*; Felice Tocco, *Dante e l'eresia*, p. 20-21; Doellinger, *Die Papstfabeln des Mittelalters*, Monaco, 1863, p. 124 e sqq.

seconda, che potremmo dire ricostruttiva riguardo all'ortodossia dottrinale dell'Alighieri e positiva contro i Protestanti, perchè riunisce insieme i principali passi della *Commedia*, in cui sono esplicitamente dichiarate e professate le dottrine cattoliche di Dante, direttamente contrarie alle teorie protestantiche. Ciò forse non piace all'avversario — nota argutamente il Bellarmino — ma poichè egli ha scelto Dante quale giudice, è necessario confessi che, *iudice Dante*, non solo ha perduto la causa, ma è eretico ed empio.

Di fronte alla tenacia protestantica contro il Papato, il Bellarmino si dà pensiero di illustrare prima di tutto con passi danteschi la dottrina cattolica su tale argomento: nella sua mente limpida i passi della *Commedia* gli vengon dietro l'un dopo l'altro con un ordine e una gradazione, che riescono tanto più efficaci quanto più il *climax* dell'argomentazione vi è dissimulato. Come per questo, così anche per gli altri punti, egli apporta prima i passi danteschi che contengono i principi fondamentali della dottrina e poi pochi altri, che vogliono essere solo un saggio dell'applicazione di essi, quale veramente l'aveva intesa e praticata Dante, e come non volevano intenderla i Protestanti.

Com'è naturale, anche in questa seconda parte, tiene il primo posto il Papato: il Bellarmino si riporta subito alla istituzione divina di esso — il vero cardine di tutta la dottrina, e il fondamento su cui si basa tutto l'edificio morale del Papato — e apporta al proposito la splendida apostrofe di Dante a S. Pietro:

> ... O luce eterna del gran viro
> A cui Nostro Signor lasciò le chiavi
> Ch'ei portò giù di questo gaudio miro.
> (*Par.*, XXIV, 34-36).

alla quale molto opportunamente fa seguire il passo che ricorda la fondazione della città di Roma:

> Non pare indegno ad omo d'intelletto:
> Ch'ei fu de l'alma Roma e di suo impero
> Ne l'empireo ciel per padre eletto:
> La quale e 'l quale, a voler dir lo vero,
> Fu stabilita per lo loco santo
> U' siede il successor del maggior Piero.
> (*Inf.*, II, 21-27).

passo che proietta una luce vivissima sulla istituzione divina del primato, quando sia posto in relazione con l'apostrofe precedente e col passo del *Convivio* (IV, V, 3-6) dal quale traspare tutta l'importanza, che nella mente del nostro Poeta aveva assunto Roma, centro di tutta la filosofia storica dantesca. Onde il Bellarmino incalza l'avversario: « Audisne, Romam non Antichristi locum esse sed Urbem almam et locum sanctum, de Coelo stabilitum, ubi successor Petri sedem habet? » (*Resp.*, c. XVIII).

Tutte le legittime conseguenze sì pratiche come teoriche, derivanti da questo principio fondamentale, quali da buon cattolico aveva Dante dedotto, il Bellarmino cerca di metter sott'occhio al suo avversario. E prima di tutto insiste sulla distinzione da farsi tra la persona e la dignità del Papa: distinzione che egli vuole si deduca dalla riverenza con cui Dante anche nei suoi scatti di sdegno tratta i Papi condannati all'Inferno, non dimenticando nè le « somme chiavi » per Nicolò III. nè il « santo uffizio » per Clemente V, nè il « sommo uffizio » e gli « Ordini sacri » per Bonifacio VIII.

A proposito di quest'ultimo, non lascia di ricordare al suo avversario l'avventura di Anagni e la sincera indignazione che Dante manifesta in quei versi, che da soli sono la più splendida testimonianza dei sentimenti ortodossi del Poeta verso il Papato:

> Veggio in Alagna intrar lo fiordaliso,
> E nel vicario suo Cristo esser catto.
> Veggiolo un'altra volta esser deriso;
> Veggio rinnovellar l'aceto e 'l fele,
> E tra vivi ladron esser anciso.
>
> (*Purg.*, XX, 86-90).

dopo i quali, quasi celiando: non senti — domanda al libellista — come Dante chiami Vicario di Cristo e dica rivolta a Cristo stesso l'ingiuria fatta a quel Papa, Bonifacio, di cui altrove riprende la vita con parole così forti?

Nè trascura di ricordare anche l'incontro con Adriano V tra gli avari del Purgatorio, in cui Dante al solo sentir di trovarsi

dinanzi ad un *successor Petri*, istintivamente s'inginocchia per riverenza:

> Io m'era inginocchiato, e volea dire;
> Ma com'io cominciai, ed el s'accorse,
> Solo ascoltando, del mio reverire,
> « Qual cagion » disse « in giù così ti torse? »,
> E io a lui: « Per vostra dignitate ».
> (*Id.*, XIX, 127-131).

A questi esempi di profondo rispetto verso la dignità pontificia il Bellarmino fa seguire alcuni passi della *Commedia*, in conferma di quella che potremmo dire la conseguenza teorica dell'istituzione divina del Primato, e si noti il fine discernimento che egli ha nella scelta. Cita dapprima la lode che Giustiniano, un imperatore quasi ideale per Dante, rende a papa S. Agapito:

> Ma il benedetto Agapito, che fue
> Sommo pastore, a la fede sincera
> Mi dirizzò, con le parole sue.
> (*Par.*, VI, 16-18).

in cui oltre alla riverenza è più che evidente l'allusione e il riconoscimento del supremo magistero del Papa nelle cose della fede. Ricorda poi molto opportunamente quei versi divenuti oramai celebri:

> Siate, Cristiani, a muovervi più gravi;
> Non siate come penna ad ogni vento,
> E non crediate ch'ogni acqua vi lavi.
> Avete il novo e 'l vecchio Testamento.
> E 'l pastor de la Chiesa che vi guida:
> Questo vi basti a vostro salvamento.
> (*Id.*, V, 73-78).

nei quali, quasi prevenendo i tempi, Dante condanna i principali errori dei Protestanti, che negano l'infallibile magistero della Chiesa, non ammettono nesso alcuno tra il vecchio e il nuovo Testamento, e ritengono quale unica norma della loro fede la rivelazione e l'interpretazione individuale della Scrittura.

Assodata tutta la dottrina cattolica sul Papato, il Bellarmino passa quindi a mettere in piena luce il pensiero dantesco su quasi

tutti i punti della dottrina cattolica, che più direttamente si oppongono alle teorie luterane e calvinistiche: sulla necessità delle buone opere, sul libero arbitrio, sul culto esterno, sui voti, sulle pene del Purgatorio e sull'efficacia dei suffragi.

Per la necessità delle buone opere ricorda la risposta data dal Poeta proprio a S. Giacomo, quando nel santo processo questi l'interroga sulla speranza: « Speme, diss'io, è un attender certo », ecc. (*Par.*, XXV, 67-69). Intorno al libero arbitrio si riferisce sia alle parole di Beatrice simbolo della teologia (*Id.*, V, 19-24), e sia a quelle di Virgilio, là dove questi spiega a Dante tutta la teoria della libertà umana secondo la filosofia (*Purg.*, XVIII, 64-66). In quanto al culto esterno, si ferma sull'eccellenza del segno della Croce, dal quale i Calvinisti rifuggivano più che da' demoni, e riportandosi alla scena sublime del Purgatorio, ricorda il celestial nocchiero del vasello snelletto e leggero, che condotte le anime alla riva « poi fece il segno lor di santa croce » (*Id.*, II, 49). Accenna alle litanie dei santi cantate nel secondo cerchio del Purgatorio (*Id.*, XIII, 50 51); al culto della Vergine (*Par.*, XXXII, 147-148), e alla venerazione delle reliquie (*Id.*, XXV, 16-18), e delle immagini (*Id.*, IV, 46-48), passando come in rassegna tutto ciò che è oggetto del culto cattolico.

Riguardo ai voti e alla loro commutazione solo per mezzo dell'autorità pontificia, riferisce le parole di Beatrice: « Ma non trasmuti carco a la sua spalla » ecc. (*Id.*, V, 55-57) e quelle di Piccarda nel cielo della luna: « Dal mondo, per seguirla, giovinetta » ecc. (*Id.*, III, 103-108), proprio, annota argutamente, come ha fatto Lutero nei nostri tempi, il quale è tanto lodato dal nostro nobile giovane!

Con la celebre terzina:

> E vederai color che son contenti
> Nel foco, perchè speran di venire
> Quando che sia alle beate genti.
>
> (*Inf.*, I, 118-120).

prova all'avversario il pensiero dantesco sull'esistenza del Purgatorio, e con la preghiera che nella settima cornice Guido Guinizelli rivolge a Dante: « Falli per me un dir d'un paternostro » ecc.

(*Purg.*, XXVI, 130 132), nonchè con le parole stesse di Dante (*Id.*, XI, 34-36) il valore e l'utilità dei suffragi.

L'ultimo capo d'accusa contro i Cattolici era sugli Ordini religiosi; il libellista vi aveva molto insistito e anche il Bellarmino cita al proposito parecchi passi danteschi; prima di tutti l'elogio dei due gloriosissimi duci dei Minori e dei Predicatori in bocca di S. Tommaso: « Due principi ordinò in suo favore », (*Par.*, XI, 35 39), ricorda quindi la sanzione delle loro regole, approvate già da Innocenzo III (*Id.*, XI, 91-93), e poi da Onorio III (*Id.*, XI, 97-99); e finalmente parla della vita monastica riportandone le lodi che ne fa S. Tommaso:

> ... il venerabile Bernardo
> Si scalzò prima, e dietro a tanta pace
> Corse e, correndo, li parve esser tardo.
> Oh ignota ricchezza, oh ben ferace!
> Scalzasi Egidio, scalzasi Silvestro.
> Retro lo sposo, si la sposa piace.
> (*Id.*, XI, 79-84).

Sono ben ventitrè passi che il Bellarmino cita per provare il pensiero eminentemente anti-luterano e anti-calvinista di Dante: alla fine egli mostra, che potrebbe ancora seguitare, ma soggiunge: « Sed finis sit: neque enim omnia adducere debemus, et haec abunde sufficiunt, ut iuvenem illum, qui Dantem indicem appellavit, si frontem habet, erubescere cogant (cap. XIX).

VALORE DELLA RISPOSTA BELLARMINIANA. — Confutando il libello blasfemo del Perrot il Bellarmino fece opera anzitutto di apologeta cattolico. Egli nella rivendicazione della ortodossia dottrinale di Dante, come in quella del Petrarca e del Boccaccio, contro le calunnie e le insinuazioni maligne dell'autore anonimo, difese la fede del popolo italiano, che si era fino allora conservato immune dagli errori protestanti e che il Perrot tentava avvelenare con una pubblicazione scritta in italiano. Il Bellarmino ha parole di nobile fierezza sulla purità della fede cattolica nella sua patria, che « nullius haeresis maculis, nulla schismaticorum colluvione foedatur », nella quale « Romana fides Apostolico ore laudata... incorrupta et inviolata permanet » e « impia defectio a matre Ecclesiarum

atque ab ipso communi Patre omnium Christianorum... locum nullum habet » (*Resp.*, c. II). Perciò con tanto maggior sdegno insorge contro quell'attentato [1]; sdegno che ben si palesa nel tenore della risposta, veemente più di quello che sia d'ordinario lo stile bellarminiano, talvolta ironico e terribilmente sarcastico.

In vero il libello eretico, a giudicare dalla sua somma rarità, pare non trovasse fra noi favorevole accoglienza: il che crediamo sia avvenuto per la vigilanza dell'autorità ecclesiastica e alla circospezione usata nel distribuirlo. Già il Bellarmino nel principio della sua risposta aveva ammonito, che « Pastorum vigilantia diligentissime providebit, ne eiusmodi libelli ad Italorum manus aliquando perveniant ».

Un altro pregio ha la risposta del Bellarmino: di essere cioè l'indice più sicuro della sua profonda conoscenza della *Divina Commedia* e di tutto il pensiero dantesco; pregio tanto più grande quando si considerino le circostanze dei tempi.

Si era, in quel periodo burrascoso per gli studi danteschi, così bizzarramente scolpito dal Boccalini nel fantastico incontro con i tre « Virtuosi travestiti », che armata mano, assalgono Dante, per strappargli di bocca, pena la vita, « il vero titolo del suo poema, se veramente lo chiamò Comedia, Tragicomedia o Poema eroico » [2]. Studiar Dante allora, voleva dire o rimproverargli la trattazione di « materie poco acconcie e malagevoli a capere nel verso » [3], o esaltarne solamente la dottrina e la lingua in dispute pressochè infinite e prive di entusiasmo [4]. A me pare, che nella sua brevità, il Bellarmino abbia voluto condannare l'indirizzo parolaio degli studi danteschi del tempo suo, e, presentandoglisi l'occasione, si

[1] A questo riguardo scrive l'Ozanam, *loc. cit.*: « Alle quali villanie, l'amor patrio degli Italiani nobilmente rispose per bocca del Card. Bellarmino: questo famoso polemista che portava il peso di tutti i dissidi religiosi, che aveva per cliente il papato e regnanti quale Giacomo I per avversari, non isdegnò di dedicarsi alla difesa del poeta nazionale ».

[2] *De' Ragguagli del Parnaso* del signor Traiano Boccalini, Romano, Venezia, Cent. I, Ragg. XCVIII.

[3] Bembo, *Prose della volgar lingua*, l. II.

[4] Basti accennare per tutte la celebre *Difesa della Comedia di Dante, distinta in sette libri* di M. Iacopo Mazzoni, i cui primi tre comprendono ben 736 pagine di fittissima stampa.

sia attenuto di proposito alla opposta via, ben sapendo, che mentre l'analisi, se temperata, pronta e sicura agevola il godimento della bellezza e rende più efficace e completa la comprensione, suole invece riuscire tarda e oscura quando sia troppo diffusa. In pari tempo con il suo scritto egli ha provveduto per sempre alla difesa dell'ortodossia di Dante: tutti gli altri che si troveranno di fronte a questo compito, non avranno a far altro che attingere a lui: così fece fin dal 1614, sol pochi anni dopo la pubblicazione di esso, il Coeffeteau, nel rispondere al Duplessis-Mornay, che nel *Mysterium iniquitatis* (Salmurii, 1611), servendosi anche lui del nome di Dante, oppugnava i diritti della Chiesa, l'autorità del Pontefice e il suo dominio temporale [1]. Sotto questo aspetto il Bellarmino deve considerarsi come il primo gesuita che si sia occupato di Dante con una certa finalità sua propria, ed è certamente gloria per la Compagnia di Gesù, che uno degli uomini più dotti che essa abbia avuto, sorvolando i tempi, con l'acutezza del suo genio, abbia difeso, nel nome dell'Alighieri, tutto il patrimonio intellettuale da Dante rappresentato: l'onore dell'Italia cattolica, la religione, il Papato.

Napoli, Convitto Pontano, Conocchia.

ALFREDO M. DE BIASE S. I.

[1] Chi ha presenti le due lettere su Dante, quella di Leone XIII al Card. Galeati, Arcivescovo di Ravenna del 20 marzo 1892 per l'erezione del monumento a Dante, e la splendida enciclica di Benedetto XV, per il sesto Centenario Dantesco, si accorgerà facilmente della loro comunanza di vedute critiche e di sistema di difesa.

Le Cardinal Bellarmin et la Mission de Chine

Une lettre remarquable du Cardinal Bellarmin aux mandarins chinois convertis

Summarium. — Brevis introductio. — Epistola Cardinalis Bellarmini ad nobiles Sinenses ad fidem conversos. — Responsio unius ex illis, Pauli Siu.

Notre désir eût été de donner au *Gregorianum* un mémoire sur les rapports du Cardinal Bellarmin avec les missions d'Extrême-Orient, si actives à son époque et dont le labeur soulevait déjà des cas de conscience difficiles. Le délai très bref qui nous était fixé pour l'envoi du manuscrit ne nous permet pas de donner à ce travail l'ampleur que nous aurions désirée, et nous nous bornerons à un épisode, caractéristique du reste, des relations du Vénérable Cardinal avec l'Eglise naissante de Pékin.

A la fin de 1614, le P. Nicolas Trigault, douaisien, missionnaire en Chine, arrivait à Rome comme député de sa mission auprès du Souverain Pontife et des princes catholiques [1]. Il entretint longuement Paul V et les principaux cardinaux des magnifiques espérances que donnait la jeune Eglise de Chine, des méthodes de Ricci et de ses premiers compagnons, des discussions qu'elles soulevaient déjà entre les missionnaires (on sait que le premier successeur de Ricci, le P. Nicolas Longobardi, ne partageait pas ses idées sur la légitimité de certaines cérémonies chinoises en l'honneur de Confucius et des ancêtres de chaque famille) [2].

[1] Dehaisnes, *Vie du P. N. Trigault*, Tournai, 1864, p. 108 sqq.

[2] Pfister S. I., *Notices biographiques et bibliographiques* de tous les membres de la Compagnie de Jésus qui ont vécu en Chine depuis Saint François-Xavier jusqu'à la suppression de la Compagnie de Jésus par Clé-

Bellarmin s'était, entre tous, intéressé aux débuts de la nouvelle Eglise de Chine. Lorsque Trigault, sa mission accomplie, reprit le chemin de sa patrie d'adoption, le Cardinal lui remit une lettre adressée aux principaux mandarins chrétiens qui étaient alors les meilleurs auxiliaires des missionnaires pour leurs conquêtes apostoliques. La lettre, traduite en chinois, fut répandue dans toutes les provinces, et les missionnaires la commentèrent à leurs néophytes. Le P. Trigault nous en a conservé le texte latin, qu'il inséra dans sa Relation de la Chine de l'an 1621. Plusieurs lettrés répondirent au Cardinal; on ne jugea pas prudent d'expédier leurs lettres, les lois impériales interdisant alors, sous les peines les plus graves, tout commerce avec les étrangers. Le P. Trigault voulant cependant qu'un souvenir demeurât de cette correspondance, choisit celle de ces réponses qui lui parut la plus caractéristique, la traduisit du chinois en latin, et l'inséra dans la Relation de 1621, à la suite de la lettre du Cardinal [1].

L'auteur de cette réponse, Paul Siu Koang Ki, Colao ou ministre d'Etat pendant de longues années, fut une des plus illustres conquêtes que fit l'Eglise de Chine à ses débuts. Issu d'une famille mandarinale de Changhai, possesseur d'immenses domaines autour de la grande ville, lettré distingué, membre de l'académie des Hanlin, instruit de notre religion par le P. Ricci à Pékin, baptisé par le P. de Rocha à Nankin en 1603, il était de suite devenu un des meilleurs auxiliaires des missionnaires, les défendant à la cour contre leurs adversaires, et rédigeant leurs ouvrages dans ce beau style classique qui aujourd'hui encore fait les délices des lettrés, et a valu aux traités de Ricci et de quelques uns de ses collaborateurs l'entrée des collections officielles.

Nul n'était mieux qualifié pour présenter à un Bellarmin les remerciements des lettrés chinois chrétiens. Je cite la lettre du

ment XIV (Zikawei, autographie). Une édition de cet ouvrage revu et complété sera donnée prochainement dans la collection des *Variétés Sinologiques*. Notice du P. Longobardi, p. 68 sqq.

[1] Ces détails nous sont donnés par Trigault lui-même, dans la relation de 1621 rédigée par lui, *Histoire de ce qui s'est passé à la Chine*, tirée des lettres escrites ès années 1619, 1620, 1621, adressées au R. P. Mutio Vitelleschi... traduicte de l'Italien en François par le P. Pierre Morin de la mesme Compagnie. Paris, Cramoisy, 1625, p. 237 sqq.

Cardinal et la réponse de Paul Siu d'après la traduction très savoureuse du P. Morin [1]. On trouvera les textes latins dans le recueil intitulé *Rerum memorabilium in regno Sinae gestarum historia*, publié à Anvers en 1625 (p. 665-673).

« Le Reverend Père Nicolas Trigault, qui est venu en cette ville de Rome des derniers quartiers d'Orient, nous a grandement consolez en nous faisant sçavoir qu'en ce grand Royaume de la Chine on a commencé d'ouvrir la porte à la foy de Jésus-Christ, en laquelle seule se trouve le salut eternel. Toute la ville de Rome, qui est le chef de tous les Royaumes d'Occident, s'est grandement resjouie en une si bonne nouvelle: et le Souverain Pontife Paul V, qui est le Père de tous les Rois, et de tous les peuples Chrestiens, qui ont la cognoissance du vray Dieu, qui regne au Ciel et en la terre, en a tressailli de joye, et nous autres Cardinaux, et Evesques, qui assistons au Pape, avons participé à cette allegresse commune, et avec nous tout le Clergé, et le peuple chrestien. Car pour dire la vérité, nous estions merveilleusement marris qu'une si grande multitude d'hommes, douez d'un si grand esprit, et qui vivent en ce tres vaste Royaume de la Chine, eust esté si longtemps privée de la cognoissance de Dieu le Créateur, et de son fils unique Jésus-Christ, lequel selon les oracles de tous les Prophetes qui ont esté depuis le commencement du monde, s'exposa luy-mesme à la mort temporelle, pour nous faire participans de son eternelle felicité: parce que le diable qui tomba du Ciel par son orgueil, et devint Prince des ténèbres, et ennemy perpetuel du genre humain, soubs pretexte de conserver votre royaume de la Chine, avoit fermé la porte de vostre salut aux predicateurs de l'Evangile: mais enfin la grace divine a commencé d'estendre ses rayons sur votre païs, et à vous faire cognoistre que la doctrine Evangelique n'oste pas les Royaumes terrestres, mais confere le celeste. C'est pourquoy je me congratule avec vous, ausquels Dieu a communiqué un si grand bien, et me rejouis en moy-mesme d'avoir acquis tant de freres en Nostre Seigneur. Mais parce que la seule foy que nous avons en Dieu le Père, et en son fils, n'est pas suffisante pour nous sauver, si tout ensemble nous ne vivons

[1] *Histoire de ce qui s'est passé*, p. 239 sqq.

sobrement, justement, et pieusement en ce monde, je vous exhorte à cheminer par le sentier des commandemens de Dieu sans scandale, à vous garder de toute injustice, de toute impureté, de mensonge, et de tromperie: d'abonder en toutes sortes de bonnes œuvres, de profiter aux sainctes vertus, et principalement en la confiance en Dieu, et en une sincère charité entre vous. S'il vous arrive quelque affliction, ou persecution pour le service de Dieu, resjouissez vous en, et vous en aurez une grande recompense au Ciel. Parce que c'est la volonté de Dieu notre Père, que nostre Foi, nostre Espérance, et nostre Charité s'espreuve en la patience, comme l'or en la fournaise. Il seroit bien facile à Dieu de nous deslivrer incontinent de toute tribulation, et de toute angoisse: mais il juge qu'il est meilleur de permettre que ses amis endurent divers travaux en ce monde, pour les couronner puis aprez plus glorieusement en son éternité, et pour les rendre plus semblables à son fils unique, qui ne cessa jamais de faire du bien en ceste vie, et de souffrir du mal; pour nous instruire par son exemple à faire le mesme. Il s'ensuivra de là, que tout ainsi comme il s'humilia obéissant jusques à la mort, et la mort de la Croix, et que pour cela le Père eternel l'exalta puis aprez au trosne de sa gloire, et luy donna un nom qui est plus excellent que tout autre nom, faisant qu'à la seule prononciation du nom de Jésus les habitans du Ciel, de la terre, et de l'enfer plient les genoux: de mesme si nous supportons avec patience les persécutions et adversitez, le mesme fils de Dieu nous exaltera, et fera nostre corps semblable au corps de sa clarté. Je ne veux pas estre plus long, parce que je scay bien que mes freres de la Compagnie de Jésus, qui sont auprez de vous, ne manqueront jamais de vous enseigner, et de vous exhorter continuellement aux biens. Dieu vous maintienne en santé au nom de Jésus-Christ nostre Sauveur, et prions reciproquement les uns pour les autres, à celle fin que nous nous sauvions ensemblement. De Rome le 12 de Mai 1616. Robert Cardinal Bellarmin. La superscription de la lettre estait telle. A nos seigneurs, et freres en Jésus-Christ du Royaume de la Chine ».

Avant de donner la réponse de Paul Siu, le P. Trigault la fait précéder de cette remarque: « Nous supplions l'illustrissime Seigneur Cardinal de se contenter de la seule response du sieur Paul,

traduicte en nostre langue (si toutesfois ces lettres trouvent, comme nous désirons, sa Seigneurie Illustrissime en vie) parce qu'en cette response, pour estre d'un personnage à qui tous les autres défèrent, tous les chrestiens ont voulu qu'on descouvre leur intention. Il est bien vray qu'elle ne se pourra pas facilement traduire en nostre langue, avec la gentillesse qu'elle a en la Chinoise, en laquelle le mesme Paul est excellent par dessus tous: mais nous la traduirons le plus fidèlement qu'il nous sera possible. Elle parle donc ainsi.

» Seigneur Illustrissime Cardinal, j'admire, tout remply que je suis de souveraine vénération, la grandeur de vostre piété, laquelle n'a peu estre restreinte par le tres vaste Ocean, et par les dernières bornes de la terre, mais acquise d'un feu spirituel a estendu sa splendeur unique icy, et a enflammé ce nostre Royaume de la Chine. La lettre de vostre Seigneurie Illustrissime a été leue de plusieurs, et nommément des lettrez, et de tres graves Senateurs, qui gouvernent à présent nostre Republique, ou qui l'ayans gouvernée par cy-devant, vivent en privé en leurs maisons. Entre ceux qui ne font pas encore profession de la foy Chrestienne, quelques-uns se sont embrassez à l'imitation de vostre charité commune, qui embrasse tout le monde. Et nous, qui prisons beaucoup d'estre serviteurs de Jésus-Christ, nous avons faict des plus fervens propos que jamais, et avons resolu fermement de faire le possible, et pour nous aimer parfaictement, et pour correspondre les uns aux autres à la parfaicte charité: et taschons desjà par la grace de Dieu de faire tous ensemble, que la très saincte Religion de Jésus-Christ croisse de jour en jour en nous, avec une plus grande ferveur, jusques à ce qu'elle arrive à la Splendeur du Soleil de midi. Nos Lettrez s'étonnent de ce qu'il se trouve une si grande union de cœurs, et de vertus entre des personnes si esloignées les unes des autres; et nostre peuple se resjouit d'en estre instruict, et perfectionné: et pour dire en un mot, nous avons tous esté remplis de joye, de ce qu'en des païs si estranges il s'est trouvé un si grand homme, qui ne nous tient pas pour estrangers, qui ne nous dédaigne pas, et la mémoire duquel ne peut estre que très gratieuse à tous ceux qui s'en souviendront. Nous voudrions bien avoir des aisles pour voler jusques à Rome, et pour rendre les

graces deues à vostre Seigneurie Illustrissime: mais parce qu'il ne nous est pas permis par nos lois de sortir hors de ce Royaume, il nous est aussi deffendu de satisfaire à nos désirs comme nous le voudrions bien: et partant avec la plus grande reverence, et tendresse de cœur que nous pouvons, voire mesme avec le plus de voix, et d'affection, nous professons d'icy l'obligation que nous avons à un si grand amour que votre Seigneurie nous a montré.

» Quant à ce qui touche à la commune, et très saincte foy de nostre Seigneur Jésus-Christ, qui a pénétré depuis peu de temps en ce Royaume; parce que la confusion des erreurs et des sectes s'estait dilatée sans fin l'espace de plusieurs siècles, nostre vraye loy semblait au commencement fort peu de chose, et estait suivie de fort peu de gens: ce qui faisait que l'ennemy du genre humain faisoit semblant de ne s'en soucier pas beaucoup: mais depuis qu'il s'est apperçeu, que plusieurs renommez pour leur esprit, et pour leur vertu se sont unis pour l'embrasser, et pour s'addonner au service du seul et vray Dieu, il en a conçeu une grande envie, et a commencé de craindre que ceste nouvelle loy n'extermine enfin ses tromperies Et partant suivant sa finesse de renard accoustumée il a tissu une toile d'embusches à guise d'une mouche, et a suscité une grande tempeste, qui de ses ondes menace le Ciel, et qui a troublé ces nostres rivages avec son flus et reflus, quoique jusques à present nous eussions été en grande paix; et n'a pas tenu à luy, que tous les Ministres de la Foi Chrestienne, qui sont les Pères de la Compagnie de Jésus, n'ayent été chassez de ce Royaume. Mais par la faveur divine les ministres de Satan, qui sont nos adversaires, n'ont jamais peu prevaloir contre la vérité: parce que les mesmes Pères demeurent encore en partie en leurs anciennes residences, les autres se retirent chez des Néophytes, et quelques uns encore és maisons de certains Gentils, qui jusques à présent n'ont peu exécuter les désirs qu'ils ont de se faire Chrestiens: tellement que nous avons tous conçeu une certaine espérance que notre saincte foy fera de grands progrez à l'avenir. Au reste que vostre Seigneurie Illustrissime ne soit point en peine pour notre persécution: car nous avons appris par l'expérience de tous les siècles passez, que toutes et quantes fois que par l'entremise du diable les ondes de la persécution se sont enflées, autant

de fois Dieu a tellement ordonné et disposé toutes choses, qu'il n'a jamais manqué de subvenir à ceux qui estoient travaillez. Et de plus nous avons encore entendu des Pères de la Compagnie, qui sont nos Maistres, ceste belle parabole de nostre Seigneur Jésus Christ, en laquelle il compare sa saincte loy au grain de moutarde, qui au respect des autres semences est la moindre de toutes; mais quand il est semé en terre, quoy qu'avec la mesme terre il vienne à estre couvert de gelée, de bruine, de neige et de pluye, il s'ouvre toutesfois au printemps, se leve incontinent, et croist en sorte, en fort peu de temps, qu'il surmonte toutes les autres herbes, et devient un plus grand arbre qu'il ne monstroit en son commencement. Le printemps commence à poindre en nostre Royaume de la Chine pour l'accroissement de la tres saincte Loy de Jésus-Christ, et nous esperons avec un bon fondement, qu'elle ira toujours croissant sans interruption jusques à ce qu'elle arrive à ce qui n'a ni terme, ni fin. Mais comment est-ce que la petitesse de mon esprit peut expliquer les mystères de ceste parabole de ce petit arbre de la moutarde, qui se flestrit, ou qui florit?

» Nous supplions vostre Seigneurie Illustrissime de prier Dieu pour nous, et de nous faire ce bon office envers le Souverain Pontife, qui est le Père de toute l'Eglise, qu'il luy plaise de mettre tous ses efforts pour advancer la tres saincte loy de Jésus-Christ en ces quartiers, et qu'il prenne sous sa protection et sauvegarde les Pères, et nos Maistres, qui sont les prestres de la Compagnie de Jésus, à celle fin qu'en restaurant leurs fatigues il leur donne de nouvelles forces pour porter le poids et la charge qu'ils portent. Nous désirons aussi tous tant que nous sommes que Vostre Seigneurie Illustrissime soit eslevée de jour en jour à de nouvelles charges et honneurs, à celle fin que tous ceux qui ont l'usage de raison en puissent tirer le secours de vie, et de perfection qu'ils en attendent. Nous envoyons hors de nostre poitrine ouverte des graces infinies à vostre Seigneurie Illustrissime, et admirant avec le col étendu par terre vostre excellence, nous l'honorons et reverons humblement. De Pequin ».

On remarquera comment Bellarmin, bien renseigné par le P. Trigault, donne les meilleures réponses aux difficultés qui furent toujours, et sont encore aujourd'hui, pour un chinois des hautes

classes, le grand obstacle à la conversion: xénophobie qui lui fait repousser d'instinct tout ce qui vient de l'étranger, crainte que l'adoption des doctrines européennes ne prépare les voies à l'invasion pacifique ou violente, orgueil du lettré qui ne connaît rien de supérieur à ses grands classiques, et dédaignerait facilement quiconque n'a pas reçu la même culture que lui. L'allusion à une persécution menaçante, alors que rien ne la faisait présager, a paru à bon droit au P. Trigault[1] une de ces illuminations quasi prophétiques qui ne sont pas rares dans la vie du vénérable Cardinal.

Zikawei, 3 février 1921.

JOSEPH DE LA SERVIÈRE S. I.

[1] *Histoire de ce qui s'est passé,* p. 243. Cette persécution éclata peu après le retour de Trigault (ibid.).

ELENCHUS BIBLIOGRAPHICUS

N. B. Monemus sola operis inscriptione nullatenus commendationem ipsius intendi; insuper magnitudinem libri, quam dicunt in-8° intelligi, nisi aliter notetur.

Si de opere prius iam indicato postea recensiones alicuius momenti apparuerunt, opus iterum inscribitur et numerus titulo intra parenthesim additus remittit ad paginam praecedentis voluminis huius periodici, ubi idem opus amplius indicatur.

A. — GENERALIA.

III. Opera ad plures tractatus extensa.

Lasson G., Grundfragen der Glaubenslehre. Leipzig 1921, F. Meiner. VI, 376 p.

Moehler I. A., Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften. 10. Aufl. von F. X. Kiefl. Regensburg 1921. Manz. XL, 632 p.

B. — SPECIALIA.

IV. Historia Dogmatum et Historia Theologiae.

b. Quaestiones particulares.

Alfaric P., L'évolution intellectuelle de saint Augustin (II, 139). — Cf. A. Iundt: Rev. d'hist. et de phil. rel. 1 (1921) 362-365.

Belmond S., A l'école de S. Augustin. Essai sur l'origine des idées d'après quelques-uns des maîtres de la scolastique au XIII siècle: Etudes Francisc. 33 (1921) 7-25.

Buonaiuti E., Ethics and eschalotogy of Methodius of Olympus: Harv. Theol. Rev. 14 (1921) 255-282.

Carpenter I. E., Theism in Medieval India. London 1921, Williams and Norgate VIII, 552 p.

Ganszyniec R., De Iustini Martyris Apologia. II. Posnaniae 1920, Typ. Univ. Pol. — Cf. H. Koch: Theol. Literaturzt. 46 (1921) 176.

Grumel V., L'iconologie de S. Theodore Studite: Echos d'Orient 24 (1921) 257-268.

Haase F., Die Koptischen Quellen zum Konzil zu Nicäa. Uebersetzt und untersucht. (Stud. z. Gesch. u. Kult. d. Altert. X. Bd. 4. H.) Paderborn 1920, Schöningh. 123 p. — Cf. H. Lietzmann: Theol. Literaturzt. 46 (1921) 151-152.

Harnack A. de, Marcion: Das Evangelium vom Fremden Gott. Einè Monographie zur Geschichte der Grundlegung der Katholischen Kirche. Leipzig 1921, Hinrichs. xv, 357 p.

Heiler F., Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München, Reinhardt. — Cf. A. Lemonnyer: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 10 (1921) 402-405.

Kattum F., Die Eucharistielehre des hl. Bonaventura. (II, 150). — Cf. I. Nicolussi: Theol. pr. Quart. 74 (1921) 427-428.

Lampo G., S. Bonaventura di Bagnorea e la sua opera: Riv. Ap. Crist. 30 (1921) 373-390.

Lietzmann H., Die Apostolischen Väter. Handbuch zum N. Test. Tübingen 1920, Mohr. 413 p. — Cf. K. Bihlmeyer: Theol. Quartalsch. 102 (1921) 74-75.

Malfatti E., Una controversia tra S. Agostino e S. Girolamo: Scuola Catt. ser. V, vol. XX (1921) 321-338. 402-426.

Mc Neile A. H., St. Paul. His life, letters and christian doctrine. Cambridge 1920, Univ. Pr. xx, 319 p. — Cf. G. Aubourg: Rev. d'Hist. Eccl. 17 (1921) 355-357.

Mueller F. S., Fuitne Nestorius revera Nestorianus?: Gregorianum 2 (1921) 266-284. 352-386.

Origenes, Homilien z. Hexateuch in Rufins Uebersetzung. Hgb. von D. W. A. Baehrens. I. T. Die Homilien zu Gen. Ex. u. Lev. (Die griech. christl. Schriftst. d. ersten 3 Jahrh. hgb. v. d. Pr. Ak. d. Wiss. Bd. 29). Leipzig 1920, Hinrichs. xxxvii, 507 p. — Cf. Koetschau: Theol. Literaturzt. 96 (1921) 103-105.

Patterson L., Mithraism and Christianity. Cambridge 1921, Univ. Pr. 102 p.

Périer P. M., Point de vue sur l'Apologétique scientifique: Rev. Apol. (antea Rev. prat. d'Apol.) 32 (1920-21) 523-537; 33 (1921-22) 21-34.

Pelster F., Wann hat Petrus Lombardus die « Libri IV Sententiarum » vollendet?: Gregorianum 2 (1921) 387-392.

Petrus Lombardus, Petri Lombardi libri IV Sententiarum studio et cura PP. Collegii St.[i] Bonaventurae in lucem editi. Sec. ed. ad fidem antiquorum codicum mss. iterum recognita. Ad Claras Aquas prope Florentiam 1916, Typ. Coll. St.[i] Bon. — Cf. F. Pelster: Gregorianum 2 (1921) 443-446.

Poynter I. W., Some Iewish views of Christianity: Month 138 (1921) 305-314.

Thery G., L'authenticité du « De Spiritu et anima » dans S. Thomas et Albert le Grand: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 10 (1921) 373-377.

Vaucher E., Introduction psychologique et expérimentale à la dogmatique luthérienne. Paris 1921, Fischbacher. xvi, 137 p. — Cf. P. Lobstein: Rev. d'hist. et de phil. rel. 1 (1921) 372-373.

Viller M., La question de l'union des Eglises entre Grecs et Latins depuis le concile de Lyon jusqu'à celui de Florence (1274-1438): Rev. d'Hist. Eccl. 17 (1921) 260-305.

Wunderle G., Die Wurzeln der primitiven Religion. Würzburg, Univ.-Verlagsbuchhandlung. — Cf. A. Lemonnyer: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 10 (1921) 406-407.

V. Theologia Fundamentalis.

a. Tractatus integri.

Re G., Religione e Cristianesimo: Corso di Apol. Torino 1921, Viano IV, 436 p., 16°.

b. Quaestiones particulares.

Anderson R., In defence: A plea for the faith. London 1921, Pickering. 212 p.

Bishop G. W., The Church and her members. London 1921, Burns, Oates: 84 p.

Bruhn W., Der Vernunftcharakter der Religion. Leipzig 1921, F. Meiner. VI, 283 p.

Dunin-Borkowski St. de, Die Gemeinderechte in der alten Kirche: Stimmen d. Z. 101 (1921) 438-443.

Fullerton M. A., Prophecy and Authority. A Study in the history of the doctrine and interpretation of Scripture. New York, Macmillan. — Cf. V. Dobschütz: Theol. Literaturzt. 46 (1921) 147-148.

Gentile G., Il modernismo ed i rapporti tra religione e filosofia. Sec. ed. accresciuta. Bari 1921. Laterza. VIII, 250 p.

Heiler F., Das Wesen des Katholizismus. München, Reinhardt. — Cf. K. Girgensohn: Theol. Literaturbl. 42 (1921) 209-214.

Ienks D., The fulfilment of the Church. London 1921, Hodder. 200 p.

Jugie M., Photius et la primauté du Pape: Bessarione 35 (1919) 121-130. 36 (1921) 16-76.

Le Roy A., A la recherche de l'origine des religions: Rev. prat. d'Apol. 32 (1921) 321-334.

Noguer N., Puede el socialismo conciliarse con el catolicismo?: Razón y Fe 60 (1921) 290-307. 61 (1921) 137-156.

Russell H. P., The visible unity of the Church: Month 138 (1921) 229-236.

Seitz A., Das Martyrium als Kennzeichen der Göttlichkeit der Kirche: Theol. pr. Quart. 74 (1921) 395-401.

Spácil Th., Christus caput corporis mystici Ecclesiae: Bessarione 36 (1921) 147-176.

VI. De Deo Uno et Trino.

a. Tractatus integri.

Hugon E., De Deo Uno et Trino (II, 322). — Cf. L. Lohn: Gregorianum 2 (1921) 450-451.

Zimmermann O., Der immergleiche Gott, das Dasein Gottes (II, 144). — Cf. T. Schaeder: Theol. Literaturbl. 42 (1921) 215-216.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *De Deo Uno.*

Balfour A. I., L'idée de Dieu et l'esprit humain. Traduction de I. L. Bertrand. Paris, Bossard. — Cf. A. Lecerf: Rev. d'hist. et de phil. rel. 1 (1921) 369-372.

Garrigou-Lagrange R., Le principe de finalité: Rev. Thom. Nouv. sér. 4 (1921) 256-275.

Hessen I., Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus. Paderborn, Schöningh. — Cf. Zänker: Theol. Literaturbl.

Iansen B., Religionsphilosophische Bewegungen der Gegenwart. Verstandes-oder Willenswege zu Gott: Stimmen d. Z. 101 (1921) 333-352.

Moisant X., La bonté infinie d'après Saint Thomas: Rev. prat. d'Apol. 32 (1921) 351-360.

Schofield A. T., The Knowledge of God. Its meaning and its power. London 1921, Pickering. 194 p.

Streeter B. A., The Spirit: God and his relations to man considered from the standpoint of philosophy, psychology and art. London, Macmillan. — Cf. I. B.: Gregorianum 2 (1921) 446-450.

Williamson B., Supernatural Mysticism. London 1921, Paul. 268 p.

2. *De Deo Trino:*

Périer A., Un traité de Yahyâ ben 'Adî, défense du dogme de la Trinité contre les objections d'Al-Kindî: Rev. de l'Or. Chr. 22 (1920-21) 3-21.

Wilmart A., Un discours théologique d'Eusèbe d'Emèse. Le Fils image du Père: Rev. de l'Or. Chr. 22 (1921) 72-91.

VII. De Deo Creante et Elevante.

a. TRACTATUS INTEGRI.

Ianssens L., De hominis elevatione et lapsu (II, 115). — Cf. E. Hugon: Rev. Thom. Nouv. sér. 4 (1921) 307-310.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

Rossi G., La dottrina della creazione in Origine: Scuola Catt. ser. V. vol. 20 (1921) 339-357. 427-435.

Vaccari A., De immortalitate animae in Veteri Testamento: Verbum Domini 1 (1921) 258-263.

VIII. De Verbo Incarnato.

a. TRACTATUS INTEGRI.

Chiminelli P., Gesù di Nazareth [2]. Roma 1921, Casa ed. Bilycnis. XV, 483 p.

b. **Quaestiones particulares.**

1. *De persona Christi.*

Du Petit-Bornand, Sur la primauté de Notre Seigneur Jésus-Christ et sur le motif de l'incarnation: Etudes Francisc. 33 (1921) 26-35.

Chrysostome P., Le motif de l'incarnation et les principaux thomistes contemporains. Tours 1921, M. Cattier 456 p. — Cf. Month 138 (1921) 376-378.

Klimsch R., Die Juden ein Beweis für die Gottheit Jesu und ein Mahnruf für die Christen der Gegenwart. Regensburg, Manz. — Cf. P. Sinthern: Theol. pr. Quart. 74 (1921) 429.

Leipoldt I., Hat Jesus gelebt? Leipzig, Dörffling u. Franke. — Cf. W. Bauer: Theol. Literaturzt. 46 (1921) 201-202.

Mowinckel S., Der Knecht Jahwäs. Giessen 1921, Töpelmann 69 p.

Weidel K., Jesu Persönlichkeit eine Charakterstudie[2]. Halle 1921, Marhold 128 p. — Cf. Büchsel: Theol. Literaturbl. 42 (1921) 260-261.

Whitehead G., Jesus Christ. Man, God, or Myth. London 1921, Pioneer Pr. 125 p.

2. *De Beatissima Virgine Maria.*

Bover I. M., De B. Virgine Maria universali gratiarum mediatrice, oratio habita in collegio maximo Sarrianensi Societatis Iesu. Barcinone 1921, Guinart et Pujolar. 29 p.

Ernst I., Die leibliche Himmelfahrt Mariä historisch-dogmatisch nach ihrer Definierbarkeit beleuchtet. Regensburg 1921, Manz. 64 p.

Id. Die Kongruenzgründe für die leibliche Himmelfahrt Mariä: Theol. pr. Quart. 74 (1921) 381-389.

3. *De sancto Ioseph.*

Reimsbach I. A., Le patronage de St. Ioseph: Gregorianum 2 (1921) 337-351.

IX. De Gratia.

a. **Tractatus integri.**

Billot L. Card., De Gratia Christi: Commentarius in primam secundae S. Thomae[2]. Romae 1920, Univ. Greg. 303 p.

Ianssens L., De Gratia Dei et Christi (II, 325). — Cf. E. Hugon: Rev. Thom. Nouv. sér. 4 (1921) 310-312.

Ioyce G. H., The catholic doctrine of Grace (II, 147). — Cf. I. K. Mozley: Journ. of Theol. Stud. 22 (1921) 393-395.

b. **Quaestiones particulares.**

Dunin-Borkowski St. de, Christi Fortleben in der Kirche: Stimmen d. Z. 101 (1921) 392-398.

Hünermann F., Die Rechtfertigungslehre des Kardinals Gasparo Contarini: Theol. Quartalsch. 102 (1921) 1-22.

Ohleyer L. I., The Pauline Formula « Induere Christum » with special reference to the works of St. Iohn Chrysostom. Washington 1921, Cath. Un. of America. 111 p.

X. De Virtutibus. De Actibus Humanis.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *De fide.*

Hatch W. H. P., The pauline idea of faith in its relation to jewish and hellenistic religion. Harvard theol. stud. Cambridge, Mass. 1 (1921) 363 p. Cf. M. Goguel: Rev. d'hist. et de phil. rel. 1 (1921) 363.

Marin-Sola F., Respuesta a un estudio historico sobre la conclusion teologica: Ciencia Tom. 13 (1921) 165-194.

2. *De charitate.*

Renaudin P., La charité de la vie religieuse: Rev. Thom. Nouv. sér. 4 (1921) 233-255.

XI. De Sacramentis.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *Sacramenta in genere.*

Fortescue A., How the Orthodox Church regards our sacraments: Month 138 (1921) 104-116.

2. *Eucharistia.*

Brinktrine I., Der Messopferbegriff in den ersten zwei Jahrhunderten. Eine biblisch-patristische Untersuchung. (Freib. theol. Stud. 21. H.) Freiburg, Herder. Cf. M. Dibelius: Theol. Literaturzt. 46 (1921) 176.

Browe P., Die Kommunion in der gallikanischen Kirche der Merowinger- und Karolingerzeit: Theol. Quartalsch. 102 (1921) 22-54.

Cook S. A., The theory of sacrifice: Journ. of theol. stud. 22 (1921) 327-347.

Gutberlet K., Das Heilige Sakrament des Altares: Regensburg, Manz. — Cf. A. Riedinger: Rev. Apol. 33 (1921) 59-60.

Lamiroy H., De essentia SS. Missae sacrificii (II, 150). — Cf. P. Schepens: Gregorianum 2 (1921) 451-454; A. Riedinger: Rev. Apol. 33 (1921) 46-56.

Lepin M., L'essence du sacrifice de la Messe et celle du sacrifice en général: Rev. prat. d'Apol. 32 (1921) 469-475. 513-522.

Merk I., Der Konsekrationstext der römischen Messe. Rottenburg, Bader. — Cf. A. Riedinger: Rev. Apol. 33 (1921) 57-59.

Springer E., Die Einheit der Rede von Kapharnaum (Io. 6): Bibl. Zts. 15 (1921) 319-334.

Ten Hompel M., Das Opfer als Selbsthingabe (II, 150). — Cf. I. Kramp: Theol. pr. Quart. 74 (1921) 424-427.

3. *Poenitentia.*

Galtier P., Saint Augustin a-t-il confessé?: Rev. prat. d'Apol. 32 (1921) 65-80. 212-224. 257-275.

4. *Ordo.*

Hoste W., Bishops, Priests, and Deacons. « What saith the Scriptures? ». London 1921, Pickering. 196 p.

5. *Matrimonium.*

Box G. H., Divorce in the New Testament. A Reply to Dr. Charles. London 1921, Soc. f. Prom. Chr. Knowl. 61 p.

Chase F. H., What did Christ teach about divorce? London 1921, Soc. f. Prom. Chr. Knowl. 64 p.

Neubauer I., Beiträge zur Geschichte des biblisch-talmudischen Eheschliessungsrechts. Eine rechtsvergleichende hist. Studie. (Mitteil. der Vorderas.-äg. Ges. 1919-20. Leipzig 1920, Hinrichs xvi, 249 p. — Cf. H. L. Strack: Theol. Literaturzt. 46 (1921) 201.

XII. De Novissimis.

a. TRACTATUS INTEGRI.

Billot L. Card., Quaestiones de Novissimis⁵. Romae 1921, Univ. Greg. 219 p.

Gunkel H., Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgesch. Untersuchung ü. Gen. 1. und Apoc. Ioh. 12. Göttingen 1921, Vandenhoeck und Ruprecht xiv, 431 p.

Lépicier A. M., Tractatus de Novissimis. Paris 1921, Lethielleux. xliv. 550 p. — Cf. E. Hugon: Rev. Thom. Nouv sér. 4 (1921) 318-319.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *Novissima hominis.*

Clemen C., Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit (Nat. u. Geisteswiss. n° 544). Leipzig 1920, Teubner 118 p. — Cf. A. Lemonnyer: Rev. des Sc. Phil et Théol. 10 (1921) 402.

Jugie M., La question du Purgatoire au concile de Ferrare-Florence: Echos d'Orient 24 (1921) 269-282.

Michel A., La question du Purgatoire chez les Grecs à propos d'une publication récente: Rev. prat. d'Apol. 32 (1921) 385-404.

2. *Novissima mundi.*

Billot L. Card., La parousie (II, 151). — Cf. S. Salaville: Echos d'Orient 24 (1921) 381-383.

Enfantin P., Life Eternal, Past, Present, Future. Translated by Fr. Rothwell. Chicago 1920, Open Court Publ. Comp. viii, 138 p.

Heimbucher M., Was sind denn die « Ernsten Bibelforscher » für Leute? Zugleich eine Aufklärung über das « tausendjährige Reich Christi ». Regensburg 1921, Manz. 85 p.

FR. S. MUELLER S. I.

CHRONICA

Nel primo centenario dalla morte di Stefano Antonio Morcelli S. I. alunno e professore nel Collegio Romano.

Duecento anni dopo la morte del Bellarmino, ma nel gennaio, passava all'altra vita, fra l'universale compianto dei suoi concittadini, Stefano Antonio Morcelli. Nato nella piccola Chiari sui canali dell'Oglio, non lungi da Brescia, il 17 gennaio 1737, non ancor diciassettenne venne anch'egli in Roma a rendersi religioso della Compagnia di Gesù, in quella stessa casa donde era volato al cielo il venerando cardinale. Qui percorse l'infanzia della vita religiosa, dando esempi di ogni virtù, e quattr'anni dopo, passò in Collegio Romano, dove con lode di ingegno compiè il corso di filosofia. Esercitato poi il magistero di belle lettere a Ragusa in Dalmazia ed a Fermo, tornò a studiare la teologia in Collegio Romano, ed ebbe il crisma sacerdotale nel 1768. Legatosi a Dio coi solenni voti di religione, eccolo entrare, nel rigoglio delle forze giovanili e dell'ingegno, nell'agone dell'insegnamento nello stesso Collegio Romano, collega nella cattedra di rettorica al dottissimo Cunich, di cui era stato discepolo, e prefetto insieme del celebre museo Kircheriano, dove egli aprì subito un circolo accademico ai più dotti personaggi che allora fiorissero in Roma. Ma, sull'inizio delle sue gloriose fatiche, lo colse il Breve di soppressione della Compagnia di Gesù, che parve per sempre chiudergli la nobile palestra degli studi. Non fu così, perchè, dopo un breve soggiorno in patria, ritornò in Roma nel 1775, fissando la dimora nella casa del Gesù, ove si erano radunati molti membri dell'ordine estinto. Il munificentissimo Card. Alessandro Albani, che ben ne conosceva il valore, lo creò prefetto della sua ricchissima biblioteca. E qui egli spiegò tutte le nobilissime doti dell'ingegno, qual pianta vigorosa, che più profonda le radici, più folta distende la pompa delle sue foglie, quando amico le sia il cielo e ferace la terra che lo nutrica.

Già dell'eletta sua mente avea dato prova nell'*Agon Firmanus*, dove intrecciava lodi alle glorie dell'Italia antica; ora più libero per attendere ai suoi studi, in men di sei anni, die' fuori tale opera che d'un tratto lo portò ai sommi seggi letterari e lo fece salutare principe degli epigrafisti latini. È questo il trattato in tre libri *De stilo inscriptionum*, uscito in Roma nel 1781. Pietro Giordani lo disse una rivelazione, in ogni genere perfetto lo giudicò il Lanzi, classico l'Orioli, insigne il celebre Gaetano Marini [1]. L'angustia dello spazio non ci

[1] F. Cavalli in Tipaldo, *Biografia degl'Italiani Illustri*, vol. 10, p. 107.

permette di provare quanto veri sieno i giudizi di questi uomini sommi: basterà dire che la miglior lode, d'indi in poi tributata a qualsiasi altra iscrizione, sarà quella di dirla *morcelliana*. E il legislatore dello stile epigrafico non si contentò solo di darne le regole ricavate dallo studio dei monumenti classici, ma due anni appena dopo, cioè nel 1783, ne mostrò in un volume preclarissimi esempi, da lui stesso composti [1].

Varcato ormai il mezzo secolo di vita, il Morcelli si sente chiamato ad esercitare il nobile ingegno in materie più conformi al suo carattere di sacerdote. *Satis superque*, dic'egli, *literarum generi datum est, tum alia profecto ad studia, ut aliquando me conferam, non aetas solum deflexa, sed vitae etiam ratio et, quam tueri debeo, ordinis dignitas admonet.* E in men di dieci anni publica due opere poderose nelle quali, insieme alla valentia nella lingua greca e latina, dà saggio della sua vastissima conoscenza delle materie ecclesiastiche. L'una è il Μηνολόγιον τῶν Εὐαγγελίων ἑορταστικόν del secolo VIII, da lui detto *Kalendarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, tratto da un codice che acquistò per la biblioteca Albani. Ne pubblicò il testo greco, cui pose a fronte una sua elegante traduzione latina, corredata di eruditissime note. L'Hurter [2] lo dice « *opus insigne magnique momenti, in quo quidquid ad Kalendariorum doctrinam attinet Morcelli copiose eruditeque persequitur* ». L'altro è l'inedito commento all'Ecclesiaste di S. Gregorio, vescovo di Girgenti, anch'esso in greco, volto dal Morcelli in latino, e arricchito di annotazioni, fra le quali offrono non lieve interesse quelle in cui paragona il testo greco dell'Ecclesiaste, quale è dato da S. Gregorio colla traduzione dei Settanta, e con le lezioni dei Padri, che lo citano. Di quest'opera mette egli in rilievo tutto il valore che ha dal lato dommatico, cominciando dalla dottrina cattolica *de auxiliis* e *de libero hominis arbitrio* [3].

L'una e l'altra opera furono da lui intraprese al santissimo fine di dimostrare, nel santo vescovo agrigentino, greco di nazione, l'identità di dottrine della Chiesa greca con la latina, e, nell'illustrazione del *Kalendarium Constantinopolitanum*, la stima dei Latini per la chiesa dei Gregori, dei Crisostomi, dei Procli, dei Gennadi, esprimendo perciò la sua ardente brama di veder tornata finalmente, fra le braccia della madre, questa nobilissima chiesa, da cui non la tiene lontana nè il rito, nè la lingua, nè le vesti, nè il tempio.

[1] Di questo tempo sono pure i due libri *Sermonum*, scritti con eleganza oraziana, ai quali tennero poi dietro altri saggi poetici, come gli *Electorum libri duo*, gli *Agapaea* e i *Michaeleia*.

[2] *Nomenclator literar. Theol. Cathol.*, V, 976.

[3] E pure, nè l'opera di S. Gregorio Agrigentino, nè il lavoro spesoci intorno dal Morcelli, sono ricordati dal p. Cornely nel suo *Cursus Scripturae Sacrae* e dal *Dictionnaire de la Bible*; sebbene l'una e l'altro accolti dal Migne nella sua *Patr. Graeca*, vol. 98, 524 e segg.

In pari tempo, che alla letteratura sacra, volgeva il Morcelli l'occhio ai monumenti cristiani dei primi secoli, ne intuiva il valore apologetico, e invitava il suo dottissimo amico, il Marini, a raccogliere in un sol luogo

> *Tot titulos, tot magnorum spolia ampla virorum*
> *Relliquiasque patrum, pia nostri insignia castus,*

e a scendere con lui *terras sub imas*, percorrerne il *coecum iter* e le *tacitas latebras*

> *Perfugium patribus populoque ad sacra, tyrannum*
> *Dum fugerent: picto qua pariete templa videre est*
> *Atque vivum tumulos pro relligione cruentam*
> *Qui quondam mortem subiere, ipsoque rubentes*
> *Sanguine adhuc phialas, tumulis et nomina sacris*
> *Insculpta hic caelo, nimio illic scripta vel auro,*

promettendogli che ne trarrebbe subito grandi vantaggi:

> . . . . *ausis*
> *In promptu merces: venit hinc lux plurima fastis*
> *Caelicolum, claraque olim qui morte perempti*
> *Spiritus his et vita redit; produntur avorum*
> *Mores et ritus et prisci exempla pudoris,*
> *Sanctaque laudatis crescunt annalia factis.*

Eletto poi preposto della collegiata della sua patria, in mezzo alle cure pastorali, in cui durò per trent'anni fino alla vecchiezza, dandovi tutte le energie della mente [1] e del cuore, trovò il tempo e il modo di poter compiere e mandare alla luce la sua ultima opera l'*Africa christiana*, lavoro d'erudizione immensa, nella quale radunò tutte le memorie cristiane di questa nobilissima regione. L'economia dell'opera, nei suoi tre poderosi volumi, volle regolata dalla pratica utilità di agevolare allo studioso la ricerca di quanto gli occorresse di conoscere sia rispetto ai luoghi, sia rispetto al corso dei tempi. Prescelse quindi la forma annalistica per narrare la storia dei primi sette secoli dell'Africa cristiana, e la topografica per metterne insieme i fasti episcopali e martirologici. Così si ha sott'occhio tutt'intero l'organismo gerarchico delle varie provincie, ond'era ripartita quella regione, che danno insieme non meno di settecento vescovadi.

Intraprese egli tale fatica, perchè alla vista di tante gloriose memorie i governi d'Europa, piuttosto che dilaniarsi a vicenda con asprissime guerre, volgessero le armi a liberare quelle terre cristiane dal-

[1] Scrisse per il suo popolo parecchi opuscoli ascetici, pubblicati in tre volumi nel 1819 e di nuovo nel 1823; ed un altro sull'educazione della gioventù, *De institutione puerili*, nel 1795.

l'oppressione musulmana. E si augura un *Belisarius alter, quo duce, hostibus christiani nominis profligatis... eodem Romana auctoritas tamquam in propria sua redeat.* Onde, dic'egli nella dedica dell'opera, al pontefice Pio VII, tu avresti veduto *prope iam redditas Tibi ad miserorum salutem provincias sex amplissimas.* Tredici anni dopo l'augurio, nel 1830, cominciò, per opera di Carlo X, la redenzione dell'Africa! E le maravigliose scoperte [1] di monumenti cristiani d'ogni specie, che da quel tempo fino ai giorni nostri seguirono, stanno a dimostrare quanto bene s'avvisasse il primo storico del cristianesimo africano. Come avrebbe esultato il santo vecchio, se, attraversando collo sguardo la tenebria dei tempi, avesse veduto sulla sedia di S. Cipriano assidersi un altro arcivescovo, decorato dello splendore della porpora romana! Non toccò a lui questa consolazione; ma un'altra, molto cara al suo cuore, gli concesse il Signore, quella cioè di vedere ristabilita la Compagnia di Gesù, e di ridarle subito il suo nome [2], sebbene già vecchio e pieno di malanni. E l'*Africa christiana*, uscita tre anni dopo tale ristabilimento, è l'unica sua opera, in cui gli fu dato dichiararsi figlio d'Ignazio.

E mentre parecchi anni innanzi aveva ricusato l'arcivescovado di Ragusa, offertogli con grande instanza dai rappresentanti di quella città, per rimanere alla guardia del suo gregge di Chiari, l'avrebbe ora affidato ad altre mani, per tornare umile religioso nella cella, se l'ubbidienza glie lo avesse permesso.

L'attività spiegata in bene del suo gregge con gli esempi di una santissima vita e con le opere di carità e di zelo in vantaggio di tutte le classi del popolo, lasciò dietro di sè tracce sì profonde, che oggi, dopo cent'anni, la memoria del Morcelli è ancora vivissima nella sua patria. E quest'anno appunto la città di Chiari volle celebrare con solenne commemorazione il primo centenario dalla morte di un suo figlio così illustre; alla quale volle mandare la sua adesione la nostra Università, che nel Morcelli vede una gloria non meno sua che dell'Italia intera [3].

Felice Grossi Gondi S. I.

[1] Chi ne volesse oggi prendere esatta cognizione, dovrebbe consultare gli scritti del p. Delattre, che nel 1900 aveva già mandato fuori ben 105 memorie sopra la sola Cartagine, e le dottissime opere dello Gsell, del Gauckler, del Monceaux, dell'Audollent, del Leclercq, del Mesnage, e paragonare la carta dell'Africa cristiana di quest'ultimo autore con quella edita dal sommo latinista, e si accorgerebbe che di questo nuovo meraviglioso edificio di ricostruzione storica la base principale è nell'opera del nostro Morcelli.

[2] L'archivio dell'Università Gregoriana possiede la lettera che egli scrisse al suo antico confratello il p. Giovanni Andrés, il dottissimo illustratore della letteratura d'ogni nazione, nella quale gli dà la lieta novella.

[3] *Civiltà Cattolica*, 1921, vol. 3, p. 476 sgg.

S. Ioannis Berchmans Collegii Romani alumni ter centenaria Commemoratio (1621 – 13 augusti – 1921).

" Gregorianum „ nostrum, hac vice in Bellarmini memoriam vix non totum incumbens, nequit tamen ab eo omnino seiungere innocentissimum iuvenem Ioannem Berchmans, qui uno tantum mense Venerabilem Cardinalem in caelum praecessit. Obiit Ioannes die 13 augusti, obiit Bellarminus die 17 septembris eiusdem anni 1621. Omnes norunt sanctum Ioannem Berchmans in Collegio Romano per triennium omnium virtutum exemplar extitisse tantamque sui admirationem penes omnes excitasse, ut novus Aloisius Gonzaga passim diceretur. Quam aestimationem Ecclesia auctoritate sua sancivit, dum non modo eosdem ac Gonzagae ei tribuit honores, sed eiusdem tituli, Angelici nempe Iuvenis, participem cum Aloisio, Ioannem nostrum in sacra ipsa liturgia esse voluit. Iure merito ergo exsultat pontificia haec nostra Universitas Gregoriana Collegii Romani quae tanto a Deo digna habita est exornari alumno, quem nunc una cum Aloisio benignissimum suspicit Patronum.

Nostrum non est hic S. Ioannis innocentissimos mores meritasque laudes retexere. Hoc unum commemorabimus, magnum ipsum Bellarminum eius mortem una cum aliis luxisse ac si Societas Iesu damnum non exiguum passa esset in huius Iuvenis obitu, qui tantam sui spem fecerat.

Quibus publicae religionis officiis adhuc per sanctissimas Ecclesiae leges Bellarminum colere vetamur, ea Ioanni Berchmans tribuere tenemur, a natali tamen die ad diem 26 novembris in alumnorum commodum (ut aliquot abhic annis iam mos tenet, quem morem nunc SS. RR. Congregatio sua lege firmavit) festivis solemnibus translatis. Gestit animus, dum ludovisianum templum nostrum Sancto Parenti Ignatio dicatum, ubi innocentissimae Ioannis exuviae servantur, toto hoc anno singulis hebdomadis a compluribus cuiuscumque instituti adolescentibus cernimus celebrari; gestit animus, inquam, et spem fovemus certissimam fore ut festa ter centenaria, quae solemni ritu Romae sunt celebranda, in maximum christianae iuventae spirituale emolumentum cedant.

Verum non Romae tantum, sed in universo pene orbe ubicumque selecta iuventus in Ecclesiae spem ad pietatem alitur, Ioannem nostrum scimus hoc anno votivis honoribus cumulatum iri. Attamen ad Belgicam gentem prae omnibus advolat gratus animus noster, Belgica namque humus hunc nostrum lectissimum Florem protulit qui bonum odorem Christi undique diffudit diffundetque.

ACCEPTA OPERA

Nota. — *Librorum acceptorum publicatione illorum doctrinam aut scientificum valorem exprimere vel innuere nequaquam volumus; quos vero lectoribus interesse fore existimamus, opportunae recensioni subiiciemus.*

GODINEZ MICHAEL S. I. — **Praxis Theologiae Mysticae.** — Paris, Lethielleux, 1921. — Vol. in-12°, xvi-348 pag. Fr. 7.

Deux dialogues sur l'oraison, *le premier composé par le P. Ignace Del Nente O. P., le second publié par le P. Gaspar de la Figuera S. I.* — Paris, Lethielleux, 1921. — Opusc. in-12°, 54 pag. Fr. 1,25.

DE LA PORTE Monseigneur R., évêque de Berisa. — **La prière "Anima Christi" paraphrasée.** — Paris, Lethielleux, 1921. — Opusc. in-12°, 83 pag. Fr. 2.

VIGLINO Avv. CAMILLO. — **Di una qualità essenziale dell'impotenza al matrimonio.** — Milano, Soc. ed. libraria, 1921. — Opusc. in-24°, 32 pag.

RABBATH ANTOINE S. I. — **Documents inédits pour servir à l'histoire du Christianisme en Orient (XVIe-XIXe siècle),** *recueillis par le P. A. R.* — Tome II, 3e Fascicule, publié avec Notes et Tables par le P. François Tournebize S. I. — Beyrouth, Imprimerie catholique, 1921. — Vol. in-8°, vii-235 pag. Fr. 12.

MARITAIN JACQUES. — **Eléments de Philosophie.** I. *Introduction générale à la Philosophie,* 4e édit. revue et corrigée. — Paris, Téqui, 1921. — Vol. in-8°, xi-228-8 pag. Fr. 7,50.

JANSEN BERNHARD S. I. — **Die Erkenntnislehre Olivis, auf Grund der Quellen dargestellt und gewürdigt.** — Berlin, Dummler, 1921. — Vol. in-8°, xiii-125 pag. Mk. 35.

SCHMIDT P. W., S. V. D. — **Die strophische Aufbau des Gesamttextes der vier Evangelien.** *Eine erste Mitteilung (Sonderabdruck aus dem Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Akademie der Wiss. in Wien, Jahrg. 1921, Nr. XI).* — St Gabriel, Mödling bei Wien, Administration des « Anthropos ». — Opusc. in-8°, 43 pag., 5 schemata. Fr. 9.

LEMAIRE J., Prof. au Séminaire de Malines. — **Notes sur les propriétés fondamentales de la matière.** *L'étendue et le mouvement.* — Liège, Soc. industr. d'Arts et Métiers, 1921. — Opusc. in-8°, 55 pag.

Probantibus Superioribus ecclesiasticis.

 Gaspar Calabresi, sponsor.

Romae, 1921 — Typis Cuggiani, Via della Pace, 35.

INDEX ALPHABETICUS ELENCHI BIBLIOGRAPHICI

INDEX VOLUMINIS

Articuli.

Notae et disceptationes.

Conspectus bibliographici.

Recensiones.

Elenchus bibliographicus

(F. S. MUELLER S. I.).

Chronica.

